

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

GUILLERMO BLANCO:	<i>A los lectores</i>	163
-------------------	-----------------------------	-----

ARTICULOS

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Verdad, Filosofía e Historia</i>	165
A. GARCÍA VIEYRA:	<i>Conductismo y disciplina</i>	180

NOTAS Y COMENTARIOS

JORGE HOURTON P.:	<i>Cuatro libros sobre Pascal</i>	195
GUILLERMO FRAYLE:	<i>Epístola a un lector de Ortega</i>	199
J. E. BOLZÁN:	<i>La "relación de incertidumbre" de Heisenberg y el sentido de medición y realidad en Física</i>	202
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Redescubrimiento de Dios</i>	206
GUIDO SOAJE RAMOS:	<i>Dos obras sobre la afectividad</i>	210
D. RENAUDIERE DE PAULIS:	<i>La naturaleza del derecho de gentes y la ley natural</i>	219
ELENA DUVERGES:	<i>Departamento de Filosofía teórica de la Facultad de Filosofía</i>	224
JULIO M. OJEA QUINTANA:	<i>Departamento de Filosofía jurídica y política de la Facultad de Derecho y Ciencias políticas</i>	227

BIBLIOGRAFIA

FILIPPO PIEMONTESE: *Introduzione alla Metafisica classica* (O. N. Derisi) pág. 229; REGIS JOLIVET: *Metafisica* (O. N. Derisi) pág. 230; U. A. PADOVANI: *Grande Antologia Filosofica* (J. E. Bolzán) pág. 232; ARMANDO CARLINI: *Studi Gentiliani* (Carlos A. Sacheri) pág. 233; DAGOBERT D. RUNES: *A Book of contemplation* (Carlos A. Sacheri) pág. 236; DIEGO F. PRÓ: *Alberto Rougés* (Manuel Gonzalo Casas) pág. 237; FILIPPO PIEMONTESE: *Lezioni di Filosofia dell'arte* (Gustavo Ponferrada) pág. 239.

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO



Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO GARCIA VIEYRA (*Buenos Aires*)

JULIO M. OJEA QUINTANA (*Mercedes, Bs. As.*)

JORGE H. MORENO (*La Plata*)

GUIDO SOAJE RAMOS (*Mendoza*)

J. E. BOLZAN (*La Plata*)

A LOS LECTORES

El 1946 nos pareció posible y necesario, mediante la fundación de esta Revista, poner nuestro aporte, sumar nuestro trabajo a los esfuerzos destinados a crear o favorecer en nuestra patria las condiciones de desarrollo de una auténtica vida intelectual. Lo hicimos con lúcida conciencia de realizar una noble forma de servicio del bien común de nuestra sociedad política.

Dos años más tarde, en el editorial del número 9, se expresaba la idea de que una verdadera vida de pensamiento, de estudio, de reflexión, no podía menos de fructificar, como su término y expresión más natural, en una Universidad. Y creíamos también que por ese retorno a las fuentes vivas del pensamiento, era posible una efectiva reforma de la Universidad.

Vinieron años de dictadura. La convicción especulativa de que la enseñanza, y en nuestro caso, la Universidad, no era función propia del Estado, fue vivida como dolorosa experiencia cuando la Institución de altos estudios se vio convertida en instrumento de adulación y servidumbre intelectual.

Una rica vida espiritual cristiana que exigía su propia expresión; la necesidad de hacer real la libertad de enseñanza e investigación; el posible reconocimiento de uno de los fundamentales derechos humanos; la urgencia por defender y salvaguardar el bien común contra los ataques de movimientos ideológicos contrarios a los más nobles valores espirituales: todo ello condujo a la fundación de la Universidad Católica "Santa María de los Buenos Aires".

Los fundadores de esta Revista, llamados a colaborar en el nacimiento de la Universidad Católica, ven con profunda alegría que una providencial convergencia de esfuerzos coloque a "SAPIENTIA" como órgano de expresión de la Facultad de Filosofía.

Durante doce años hemos procurado mantener y mejorar nuestra Revista. Lo hemos hecho. Queda mucho por hacer, sin duda. Nuestros amigos y los

que no lo son se encargan de hacérselo saber. Y contraemos ahora una más urgente obligación de perfeccionamiento, que esperamos cumplir.

Nos colocamos con este número bajo el manto maternal de Nuestra Señora de los Buenos Aires. Y continuamos, como desde el comienzo, bajo el patrocinio intelectual de Santo Tomás de Aquino.

G. BLANCO

Decano de la Facultad de Filosofía.

VERDAD, FILOSOFIA E HISTORIA

1. *Doble sentido del problema.* — El planteo de las relaciones entre Filosofía e Historia puede hacerse sobre dos planos: a) *epistemológico*: qué relaciones hay entre estos dos tipos de conocimiento: la Filosofía y la Historia; y b) *antropológico*: en qué medida la Filosofía está determinada y depende de la situación histórica concreta del hombre que la realiza o, más concretamente, del filósofo.

El primer problema trata de determinar el tipo de conocimiento que es la Historia, para luego ver si coincide total o parcialmente o si son enteramente diferentes con el de la Filosofía. Este problema es uno de los fundamentales capítulos de la Epistemología. Sin embargo, nuestra intención en el presente trabajo se dirige principalmente al segundo problema. Con todo dada la conexión intrínseca con éste, diremos de él al final del artículo relacionando críticamente los conocimientos de Filosofía e Historia de la Filosofía. (De él nos hemos ocupado expresamente en nuestro libro: *Tratado de Existencialismo y de Tomismo* y también a él nos hemos referido en nuestro trabajo anterior. (Cfr. SAPIENTIA Nº 48).

Lo que nos interesa ahora, pues, es apreciar y determinar la medida de influencia y dependencia en que la Sabiduría filosófica se encuentra respecto al sujeto histórico humano que la elabora.

I

2. *Dependencia de la Verdad y de la Filosofía respecto a la Historia.* — Durante siglos la intención filosófica se dirigió preferentemente a sus *objetos*, con prescindencia, al menos en gran parte, de las condiciones reales del *sujeto* que la realizaba. No que no se considerase al sujeto; sino que éste era estudiado más bien en función filosófica y como sujeto cognoscente correlativo del objeto conocido, convertido a su vez en objeto de la reflexión crítica y no

en su condición real de sujeto individual sometido al influjo cambiante de la duración histórica, desde el cual se realiza la tarea filosófica.

Desde fines del siglo pasado y en lo que va del presente —Herder, Dilthey, Bergson, Simmel, y los existencialistas, Heidegger sobre todo— se continúa a atender con especial empeño como objeto de análisis filosófico no tanto el sujeto ontológico, lógico, epistemológico y psicológico, sino el *sujeto real* o, si se prefiere, las condiciones reales de su situación temporal-histórica, lo que podríamos llamar las raíces históricas concretas del sujeto humano, que determinan o influyen en toda su obra, especialmente en la filosófica: en qué medida el modo de ser o actuar, también del pensar filosófico, está impregnado o determinado, y es, por ende, dependiente de las condiciones históricas.

3. *La posición del Historicismo y del Existencialismo.* — Entre los autores que más han subrayado el carácter histórico del pensamiento del hombre, debemos citar ante todo a Dilthey y Simmel, quienes han llegado a hacer depender toda la realidad y valores del espíritu, aun los de la verdad y el bien y más todavía toda la cultura, de la situación histórica (*Historicismo*). Tal actitud historicista sumerge y diluye todo lo inmutable, lo absoluto, en lo relativo y cambiante de las circunstancias históricas. Nada escapa al cambio, más aún, nada es sino cambio, cambio o devenir absoluto sin realidad alguna permanente. La Economía, el Derecho, la Educación y aun la misma Filosofía, la Moral, y la Religión están enteramente determinadas por las condiciones concretas históricas sociales e individuales. Todos los bienes y valores, tenidos hasta entonces por absolutos y trascendentes al vaivén del pasar humano, como la verdad y el bien, dependen y están totalmente penetrados e impregnados del relativismo histórico. Lo absoluto es una mera ilusión, desde que toda la actividad humana con que se lo capta es histórica, lo absoluto brota y no es sino y por lo cambiante —por la existencia o devenir humano individual-concreto, dirán los existencialistas— y está, por ende, penetrado totalmente de su carácter temporal-histórico y nada escapa a su esencial irracionalismo, desde que el ser objeto de la inteligencia— ha sido devorado por el devenir.

Lo absoluto sólo puede ser dado y explicado desde lo relativo, y, como tal, queda sometido y enteramente dependiente del coeficiente de relatividad de éste.

En lo que a nuestro tema interesa: una verdad o sistema filosófico valen, es decir, sólo tienen vigencia para y en su tiempo, pero dejan de tenerlo en otra época y, por ello mismo, no tienen ninguna vigencia en sí o absoluta.

El *Existencialismo* también pone en relieve el carácter histórico del hombre, pero no se detiene en esa verdad, sino que la exagera: toda la realidad no es sino en la existencia concreta humana y ésta no es sino como pura libertad o auto-realización. La trama última del ser del hombre es mera facticidad o

proporción irracional, puro egreso finito y contingente de la nada y hacia la nada. El ser absoluto y permanente está enteramente diluído en el puro hacerse o devenir temporal, más aún, es *pura temporalidad e historicidad* concreta de aquí y ahora enteramente irracional. Es lo que, en otros términos, el existencialismo ateo llama el carácter *clauso* o la finitud cerrada en la propia inmanencia, desvinculada de toda trascendencia auténticamente ontológica y vaciada de todo auténtico ser.

Como en el *Historicismo*, también en el *Existencialismo* la verdad y la Filosofía sólo valen para su tiempo o situación histórica concreta o existencial —*Relativismo histórico*—, están destituidas de todo carácter absoluto y, consiguientemente, de todo carácter de auténtica verdad aun para *su tiempo*. Nada escapa al cambio. más aún, nada es sino cambio: cambio o devenir puro sin realidad alguna permanente.

El *Perspectivismo* o el *sistema de la Razón Vital* de Ortega y Gasset, es decir, de una inteligencia impregnada de las situaciones concretas de la vida, parecería, a primera vista, y así lo sugieren muchos de sus textos, reincidir en el Historicismo relativista. Sin embargo, si nos atenemos a las reales intenciones de su autor, sobre todo a través de la interpretación de Julián Marías, el *Perspectivismo* no quiere ser historicista ni negar el carácter absoluto de la verdad y de los valores, bien que el acento esté muchas veces colocado en demasiada en el aspecto histórico y concreto de la situación vital, a la vez que la realidad esencial esté casi enteramente olvidada. En cuanto quiere superar el historicismo y salvar el ser y valor absoluto de la realidad, esta posición se aproxima a la tradicional escolástica, que distingue los dos aspectos: absoluto y relativo, permanente y cambiante, en la verdad y la Filosofía, como veremos a continuación.

4. *Carácter absoluto de la verdad y de la Filosofía.* — Para esclarecer este problema de la medida de la historicidad de la verdad y de la Filosofía, debemos de empezar por distinguir los términos: *objeto y sujeto*, entre los que se establecen la relación de conformidad o disconformidad respectivamente, en la verdad o en el error; y luego, dentro del sujeto, entre la apre-hensión misma del objeto y del modo de aprehenderlo.

1) *Carácter absoluto de la verdad y de la Filosofía.* — *La verdad objetiva u ontológica es lo que la cosa es, la realidad misma del ser.* Más aún, la verdad objetiva identificada con el ser es, en última instancia ontológica, infinita: es el Ser o Verdad divina. Esta verdad, como absoluta que es, aún en sus realizaciones participadas o finitas, es inmutable y, en este sentido, *a-histórica*: simplemente es. No disminuye tal carácter absoluto e inmutable el cambio de los seres materiales y, en general, finitos; pues tal cambio, en nada toca la identidad consigo mismo del ser, o verdad en cada instante; cada ser es siempre lo

que es, idéntico a sí mismo y no otra cosa, so pena de no ser; pues si no fuese idéntico a sí mismo, sería y no sería, lo cual no puede ni concebirse siquiera, la inteligencia ve inmediatamente la imposibilidad real, en el ser, de la contradicción, no lo puede pensar porque *no puede ser*.

Ahora bien, la verdad lógica o la verdad en la mente del hombre se establece como una aprehensión de la verdad objetiva u ontológica del ser por parte de la inteligencia: hay verdad lógica cuando la mente aprehende la cosa como es, cuando la cosa es pensada en el concepto tal cual es, es decir, cuando el entendimiento se conforma o identifica inmaterial o intencionalmente con lo que la cosa realmente es. Conformidad que se expresa en el juicio, en el cual la inteligencia *contempla y asiente* a que la cosa tal cual está en el *concepto* abstracto —*atributo*— es lo mismo o está identificada con la *cosa* tal cual *realmente* es en sí —*sujeto*—. Por eso el sujeto del juicio no es un mero concepto sino un concepto enraizado inmediata o mediatamente en la realidad presente en la intuición de los sentidos. Comparando la realidad pensada en el concepto abstracto con la realidad misma, la inteligencia *ve* la conformidad o identidad —o la disconformidad o no identidad— y *asiente*, formula el juicio, a la vez que aprehende la naturaleza de su propio acto como capaz de aprehender y conformarse con la realidad tal cual es. Lo cual no quiere decir que para establecer esta identidad intencional, propia de la verdad lógica, la mente deba estar en posesión de toda la verdad ontológica, vale decir, de todo el ser bajo todos sus aspectos, basta que realmente aprehenda y se conforme con uno de ellos: que vea o aprehenda que un aspecto del ser —*sujeto*— es como ella lo aprehende en el concepto —*predicado*—.

Tal conformidad o identidad inmaterial o intencional entre la inteligencia cognoscente y el ser o verdad objetiva conocida, en que consiste la verdad lógica, existe o no existe; no hay intermedio posible. Si no existe, no hay verdad; y si existe, hay verdad; y una vez que existe tal identidad o verdad, será tal para siempre. Porque o se trata de verdades esenciales y las esencias son inmutables por su mismo concepto —son o no son— y entonces siempre será verdad que una esencia es tal esencia —*juicios necesarios, analíticos*—; o se trata de verdades de hechos existentes concretos, y entonces, aunque tales hechos sean contingentes —de sí indiferentes para existir o no— y sujetos a cambio, será siempre verdad que esos hechos fueron tales hechos en tal determinado momento —*juicios contingentes*—. En una palabra, que la identidad entre el sujeto y el objeto puede o no existir; pero si existe una vez, es *eternamente valedera* con referencia al *momento* en que se establece. Dicho de otro modo: que si un juicio puede no valer para otros tiempos fuera de aquel en que se lo expresa, tampoco vale para el momento histórico en que se dice valer o tener vigencia; porque si en un momento histórico ya no es verdad lo enunciado respecto a su contenido y con referencia al momento en que fué pronunciado,

tampoco antes lo ha sido. Y en tal sentido, el Historicismo o Relativismo histórico lleva inexorablemente al Escepticismo, a la negación o duda de toda verdad. Posición, por lo demás, de ningún modo sostenible, porque no se puede defender ni siquiera pensar sin contradicción, porque aun la negación o la duda de la verdad no tiene sentido de tal sin la afirmación del ser y de la verdad consiguiente y del principio de contradicción, de la capacidad de la mente para aprehenderlo y de la existencia del sujeto cognoscente. En este sentido, la verdad aprehendida una vez es siempre verdad y es, como tal, inmutable. Podrán cambiar las cosas y consiguientemente los juicios serán otros, pero el juicio formulado una vez conforme a la realidad de un determinado momento, será verdadero para todo tiempo. Es lo que dice S. S. Pío XII en la Encíclica "*Humani Generis*": que la verdad no puede progresar por *sustitución*, como si algo que ha sido una vez verdad pudiera dejarlo de ser con el tiempo y cambiarse y sustituirse por otra verdad. Tal el sentido de la *Veritas o Philosophia perennis*.

Para evitar cierta crítica superficial formulada por el Historicismo, conviene insistir en la distinción entre la realidad aprehendida en el juicio y la afirmación de éste sobre ella. La realidad u objeto del juicio puede ser en sí misma inmutable —v. gr. una esencia, como hombre, etc.—. Pero puede ser también cambiante, más aún, estar sujeta a un continuo cambio, como son los seres materiales existentes. Es claro que esta realidad cambia en sus notas accidentales y a veces aun en sus constitutivos substanciales. Ahora bien, la inteligencia *de-vela* el ser o esencia de las cosas —siquiera bajo alguna de sus notas— y ve que esa realidad, cambiante bajo muchos aspectos, *es* la misma bajo su aspecto esencial; más aún, ve que siempre en cada momento la cosa es totalmente lo que es, aunque en el momento siguiente deje de ser bajo uno o muchos aspectos lo que antes era; y en tal sentido, aunque la cosa cambie continuamente, será verdad siempre, en todo tiempo, que en un momento histórico determinado la realidad fué tal o cual: en estos *juicios de existencia* lo permanente es la *verdad o conformidad tal cual* fué afirmada en el juicio, y no la realidad misma cambiante.

Ni vale arguir que no sólo la realidad aprehendida sino también la inteligencia aprehendente está sujeta a cambio, desde que ella pertenece a un ser temporal histórico, como es el hombre. Porque también debemos distinguir en la actividad intelectual entre su *esencia* y sus condiciones concretas de *existencia*. Estas varían con el tiempo de sujeto a sujeto y aún en el mismo sujeto, no así, en cambio, aquélla que permanece siempre la misma: aprehende de un modo abstracto y universal las esencias de las cosas y ve que están identificadas con éstas, más aún, *ve* que su concepto objetivo con que expresa la esencia —no el modo abstracto universal con que lo expresa— está identificado con la realidad o, en otros términos, asiste y ve la conformidad de su acto con la realidad y

que no puede ser de otro modo: lo asiente y afirma porque tal conformidad *es*, porque *ve* que la identidad se da en el ser entre la nota del predicado y la realidad del sujeto: no es porque lo afirma, sino que lo afirma porque *es*; el asentimiento está impuesto por la evidencia o *patencia del ser o verdad ontológica*, que somete a la inteligencia. En la conformidad del concepto objetivo --*predicado*-- y la realidad concreta--*sujeto*-- no penetran para nada las condiciones cambiantes del sujeto, que sustentan el acto judicativo del asentimiento. El juicio de una verdad evidente se presenta como determinado exclusivamente por las exigencias del objeto y en modo alguno por las condiciones cambiantes del sujeto, que sólo sustenta esa verdad. Esto es lo que motiva la diferencia entre las *condiciones lógicas* y las *condiciones psicológicas del juicio*, el carácter necesario y absoluto de aquéllas determinadas por las exigencias de su objeto, frente al carácter cambiante de éstas, que con tanta fuerza ha puesto en evidencia Husserl en sus *Investigaciones Lógicas* frente al *Psicologismo* empirista, del que es solidario, en nuestro tema, el *Historicismo*. Dos y dos son cuatro, esté yo enfermo o sano, sea niño o viejo, chino o europeo, y porque *es* así mi inteligencia está coaccionada a afirmarlo, con independencia de aquellas condiciones diversas de existencia. De ahí que frente a una verdad evidente, todos los hombres que obran sin pre-juicios la aprehendan y afirmen del mismo modo.

2) *Carácter histórico de la verdad y de la Filosofía*. Sin embargo y sin tocar la conformidad propiamente tal entre la mente y la cosa, en que esencialmente consiste la verdad lógica, lo histórico penetra en la verdad y la Filosofía: a) por parte de la *verdad objetiva*, en cuanto es aprehendida de un modo progresivo; y b) por parte del *sujeto*, en cuanto al *modo* de aprehenderla.

En efecto: a) La verdad objetiva u ontológica es, en suprema instancia, divina y, por eso mismo, infinita e inagotable. El hombre con su ser e inteligencia finitos sólo puede aprehender la verdad en una medida finita, de acuerdo al adagio de Santo Tomás: "*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*", "lo que se recibe es recibido al modo del que lo recibe".

La verdad, en sí misma inmutable, porque también es inagotable sólo puede y debe ser conquistada por la inteligencia humana paso a paso, descubriendo en ella siempre nuevos aspectos y ahondando sin cesar en los ya conquistados. No sólo es inagotable la verdad ontológica, como objeto de la inteligencia, por su amplitud infinita, sino también por el modo abstracto o por aspectos con que aquélla aprehende aún las realidades finitas, sin comprenderlas o agotarlas de un modo exhaustivo en toda su verdad o inteligibilidad real, y en cuya penetración, por eso, debe insistir una y otra vez *sine fine*, para ir develando nuevos y más profundos aspectos del ser, ocultos a primera vista, y poner más en claro los ya inicialmente aprehendidos. La verdad se enriquece y acrecienta --y únicamente en tal sentido cambia-- con el decurso del tiempo

y de la historia: nuevas facetas de la realidad son puestas de manifiesto o las ya develadas son puestas en una luz más clara o más penetradas en profundidad, son captadas bajo nuevos matices antes no vistos y que el correr del tiempo y los intereses y circunstancias históricas han contribuido a que la inteligencia se aplicase a ellos para descubrirlos. Pero conviene insistir en lo antes dicho: lo aprehendido como verdad evidente una vez, aunque no se lo haya visto en toda su significación y en todas sus implicaciones y aplicaciones —que precisamente la Historia ha ayudado a descubrirlas, al colocar a la inteligencia en nuevas perspectivas, situaciones, etc.— sigue siendo verdad *in aeternum*.

b) En segundo lugar, la historicidad de la verdad y de la Filosofía proviene del *sujeto cognoscente*, en razón del *modo* de aprehenderla. El sujeto cognoscente está enraizado en un conjunto de circunstancias históricas determinadas, que cambian con el lugar, la época y los hombres, la organización social y económica, etc. En este sentido la Historia impregna al sujeto con este modo de ser de su época. Cada uno, siendo siempre el mismo hombre, en cuanto a la esencia, es a la vez hijo de su tiempo, de su lugar y de su época y circunstancias históricas concretas. Sus preocupaciones, sus maneras de ver, están influenciadas y su acción circumscripita también por su situación en el espacio, tiempo e historia. La verdad, una vez develada en algunos de sus aspectos, permanece siempre la misma. Pero la manera de aprehenderla, el estilo con que la vive la inteligencia, varía de época en época, de una cultura a otra y hasta de un sujeto a otro. Vemos cómo una misma verdad es diversamente expuesta por un clásico o un romántico, por un occidental o un oriental. No que la verdad sea diversa, sino que lo que varía es su encarnación histórica, su manera de ser y vivir en diversas épocas, culturas y personas.

Más aún, hemos visto que la verdad objetiva es inagotable. El sujeto cognoscente, de acuerdo a su manera de ser concreta —en gran parte determinada o favorecida por su radicación histórica en espacio y tiempo— buscará descubrir aquellas partes o facetas de la realidad, que más responden a su interés, preferencia, etc. Por eso, cada época, a más de los problemas eternos que responden a la naturaleza perenne o esencial del hombre y que ella trata siempre de solucionarlos sin poderse desprender de su estilo o modo de ser histórico peculiar, tiene además sus propios problemas, los que su manera de ser histórica imponen al hombre implantado en su situación real. Sucede con la verdad y la Filosofía lo que con la belleza. Así como ésta es en sí misma eterna e inmutable y, en última instancia ontológica, divina, de la que es por participación toda belleza finita; pero cambia no sólo con la progresiva aprehensión de la misma por parte del hombre, sino con el modo diverso como se expresa en cada región, época, etc., de acuerdo al cambio de los medios de expresión, de la técnica y de la sensibilidad, gusto y educación de la región y tiempo histórico —que dan lugar a los estilos— y aún de cada uno —que dan lugar al *modo*

personal y originalidad dentro del estilo o modo común de expresión de un determinado momento histórico—. La expresión de la misma belleza —por ejemplo, de la Sma. Virgen— no es la misma en un italiano que en un flamenco o en un chino, ni la misma en Francia medioeval o renacentista. En sí siempre la misma, la belleza se reviste de expresiones cambiantes con la historia, que abarca diversos planos: uno común de una determinada época y región —v. g. el gótico y, dentro de éste, el gótico francés o inglés, o el renacimiento del siglo XV y XVI— y otro individual, determinado por la manera de ser y de sus circunstancias individuales —v. g. Miguel Angel dentro del Renacimiento—. Estos tres planos de la realización artística o humana de la belleza: a) la belleza esencial, permanente y siempre la misma; b) el modo común de expresarla, determinado por las precisas circunstancias de época y región —que da origen al *estilo*— y c) el modo personal dentro de ese estilo común —que constituye el estilo o impronta original del autor—, podemos señalarlos analógicamente en la aprehensión de la verdad y de la Filosofía: a) hay una verdad objetiva, que, una vez aprehendida por la inteligencia —siquiera en alguno de sus aspectos— sigue siendo verdad para siempre y para toda inteligencia, porque está determinada por la evidencia de la verdad misma ontológica, que se presenta como es a aquélla y es por ésta contemplada y vista con independencia de sus condiciones subjetivas; b) hay una preferencia y profundización por determinados aspectos de la verdad objetiva y un modo de presentarla —sin tocarla en su esencia— propia de una región y época histórica; y c) hay finalmente, dentro de ese modo común de un momento histórico, una preferencia y un modo individual de expresarla y encarnarla, que hace que podamos ubicar —como a las obras de arte— un sistema filosófico no sólo dentro de una posición precisa frente a la verdad, sino también como dependiente y perteneciente a una época histórica y a una determinada escuela y también poderlo atribuir a priori a un autor o a su grupo, por su preferencia temática, estilo y modo de organizarlo.

5. *El carácter absoluto y relativo o histórico de la verdad y de la filosofía, fundados en el ser del hombre.* — Estos dos aspectos de la verdad lógica o de la inteligencia humana: uno inmutable y absoluto —la verdad en sí misma, o sea, la conformidad de la mente con la realidad— y otro cambiante —relativo al momento y situación histórica del sujeto: las nuevas facetas buscadas de la verdad y el modo nuevo de aprehenderlas— tienen su raíz y provienen de los dos aspectos del sujeto cognoscente. En efecto, de parte de la verdad objetiva no puede provenir, pues ella es en sí siempre la misma: la realidad es lo que es y no es lo que no es, tanto en su aspecto esencial como individual. El cambio accidental o sustancial no afecta para nada a esta identidad de las cosas consigo mismas en cada momento, es decir, al principio de no contradicción. Sin embar-

go, la realidad circundante fundamenta la distinción de la mente entre lo esencial inmutable y lo accidental cambiante que hay en ella. En efecto, la inteligencia observa cómo a través de múltiples realizaciones individuales distintas y abstrayendo de estas notas exclusivas de cada una, existe una esencia o naturaleza común a todas ellas. Otro tanto advierte en cada individuo a través de sus múltiples cambios: que es el mismo a través de todos ellos. Con todo, la esencia, en sí misma inmutable, está en la realidad identificada con sus notas individuantes, de modo que sólo por la abstracción que la inteligencia hace entre ella y éstas pueden distinguirse conceptualmente entre sí.

También en el sujeto podemos distinguir claramente dos aspectos o formalidades distintas: una esencial o específica —que es siempre la misma, inmutable: aquellas notas que constituyen al hombre como hombre y lo distinguen de todo otro ser, y son *animal* y *racional*, como *género* y *diferencia específica*, respectivamente—, y otra *individual*, que cambia de sujeto a sujeto y es variable dentro del mismo sujeto.

Tales notas individuantes no se distinguen *realmente* de las notas esenciales; sino sólo como dos conceptos o formalidades de una misma realidad; aunque, como en el caso de la realidad conocida, tal distinción tiene fundamento en la realidad subjetiva del hombre, en el hecho de que las mismas notas esenciales de éste se encuentren realizadas en múltiples individuos distintos. Las notas individuantes impregnan y penetran totalmente a las notas esenciales, porque están realmente identificadas con ellas.

Por eso, el cambio que va de individuo a individuo, sus diferencias de modo de ser y de entender, querer, sentir, con todas las preferencias y repulsiones consiguientes, y que aun en el mismo individuo cambian con la edad, las circunstancias históricas de su vida, afectan realmente, sin modificarlo, a lo esencial. El animal racional puro, es una abstracción; existe realmente en todos los individuos y, aunque esencialmente sea el mismo en todos los individuos, en la realidad existente concreta es distinto en cada uno de ellos.

Santo Tomás ha demostrado agudamente que la diferencia específica en el hombre proviene de su forma o acto esencial, es decir, de su alma; mientras que las diferencias individuales provienen de la materia o potencia esencial, es decir, de su cuerpo. Vale decir, que la *composición metafísica* de género y especie —que es de partes *realmente* idénticas y sólo distintas *conceptualmente*— está fundada en una *composición física*, de partes *realmente* distintas, como son el alma y el cuerpo.

Ahora bien, el ser corporal sujeta al hombre al cambio y a la corrupción. Más aún, como pura potencia o no ser del ser, la materia fragmenta y confiere partes al ser del hombre, haciéndolo, por eso mismo, corruptible. La difusión del ser del hombre en espacio y tiempo, su ser espacial y temporal, proviene

radicalmente de su materia (Cfr. los trabajos publicados al respecto en *SAPIENTIA* números 47 y 48).

Toda la mutabilidad del hombre tiene, pues, su raíz o razón de ser en la materia. Esta lo ubica en una u otra situación de lugar y época y lo somete así al cambio constante propio del espacio y del tiempo. El tiempo y el espacio inciden y transmutan constantemente al ser real individual del hombre a través de la materia.

En cambio, en razón de su forma, de su espíritu —que le confiere su diferencia específica de *racional*— el hombre aprehende el ser absoluto e inmutable: la verdad y el bien en sí. Mas como ese espíritu está encarnado y sometido al vaivén y cambio constante de la materia individual en el espacio y en el tiempo, también esa verdad y ese bien absolutos, en razón de su penetración en el sujeto que los aprehende, quedan sumergidos y afectados de la relatividad propia del ser espacial y temporal, en cuanto al *modo* de ser aprehendidos y a la vigencia de una u otra de sus múltiples facetas, sin perder en sí mismas sus caracteres de inmutabilidad y absolutez que le son esenciales.

Estos dos aspectos de la verdad y de la filosofía —y otro tanto se podría decir del bien y demás valores específicamente humanos o captados por su espíritu—: uno inmutable, de la verdad en sí misma, y otro cambiante, propia de la verdad vivida concreta e individualmente en cada hombre o filósofo en su determinada situación histórica, están fundados, según advertimos antes, en los dos aspectos, realmente identificados, de esencia y notas individuantes, pero sólo pueden ser alcanzados en su distinción de razón o conceptual, por la inteligencia humana, que abstrae lo esencial inmutable de lo accidental cambiante. Y la inteligencia humana puede llevar a cabo esta distinción y abstracción, gracias a estos dos aspectos del propio ser humano: uno esencial, específico, proveniente de su *espíritu* y otro mudable e individual, proveniente de su *materia*, y cuya conjunción, que sólo se realiza en el hombre, constituye precisamente su *ser histórico*. En efecto, la historia supone, por una parte, la sucesión cambiante en el *tiempo* —común a todo *ser material*— y, por otra, la aprehensión desde ese mundo cambiante, de la verdad y valores absolutos e inmutables, y el dominio de sí por la *conciencia* y la *libertad* —propio del *espíritu*—. Con el dominio de su propio ser y del ser de las cosas por la *inteligencia* —*conciencia*, cuando el ser aprehendido es el propio— y la *libertad* y, como tal, abierto *hacia arriba*, a la verdad y al bien absolutos trascendentes y, en última instancia, a la Verdad y Bien divinos; y a la vez sujeto *hacia abajo*, al cambio espacial y temporal, en razón de la *materia*, a que su espíritu está substancialmente unido y dependiente aún en su propia vida —no intrínsecamente, en su propia actividad, pero sí en razón de sus condiciones objetivas concretas—: el hombre se constituye como ser histórico. La historia se constituye, pues, por la conjunción de lo cambiante y temporal y de lo absoluto e

intemporal, que provienen del espíritu y materia respectivamente, íntimamente unidos. Por eso, sólo el hombre, unidad sustancial de cuerpo y alma, de materia y forma, es un ser histórico, tiene historia. Y por eso también, desde esta raíz histórica de su ser compuesto de materia y espíritu, proyectado, desde la fugacidad cambiante de su lugar y momento, de su aquí y ahora, en que está implantado por su cuerpo hacia la trascendencia de lo absoluto e inmutable del ser —verdad, bien, y belleza— y, en definitiva, a la trascendencia del Ser --Verdad, Bien y Belleza— absolutamente inmutable y divino en el Acto puro, a que está abierto por su espíritu, se comprende mejor el doble carácter con que se presenta la verdad y la filosofía en la inteligencia humana: *absoluta e inmutable en sí* y, a la vez y sin contradecir a éstos, sometida al *cambio histórico en sus condiciones concretas de existencia*.

Y así como el hombre no es un espíritu puro y menos un Acto puro, divino, tampoco la verdad aprehendida por él puede constituirse de una manera inmutable, en cuanto a su progreso y preferencia y al modo de aprehenderla de acuerdo a las circunstancias concretas espaciales y temporales del sujeto cognoscente.

Y así como inversamente el hombre no es un puro animal y menos una pura materia, tampoco los cambios de la verdad aprehendida pueden afectar, en modo alguno, a la esencia misma de la aprehensión de la verdad, a la verdad lógica, que permanece siempre inmutable.

Como el hombre, unidad sustancial compuesta de espíritu y materia y, como tal, histórico, así también la verdad lógica es *histórica* y posee los dos respectivos caracteres de ésta: está compuesta de un aspecto esencial inmutable, de aprehensión del ser o verdad objetiva, por parte del espíritu, de la inteligencia, que, una vez develada y aprehendida en su entraña ontológica en alguna de sus facetas, sigue siéndolo eternamente; y por otro cambiante, proveniente de la encarnación del ser espiritual del hombre, de su materia, que lo somete a las condiciones cambiantes de espacio y tiempo, en cuanto al modo y aspectos preferenciales de su aprehensión.

6. *Carácter histórico de la verdad y de la filosofía: entre el Racionalismo a-histórico y el Empirismo historicista.*— Tanto el *Racionalismo a-histórico*, que niega al hombre su materia y lo hace un espíritu puro y, en definitiva, un Acto puro divino y niega el aspecto cambiante de la verdad para convertirla en una verdad absolutamente inmutable; como el *Empirismo historicista*, que niega al hombre el espíritu y lo hace un ser puramente material, y priva a la verdad de su aspecto inmutable sumergiéndola y diluyéndola totalmente en la pura mutabilidad espacio-temporal, por caminos opuestos, destruyen la historia: el carácter histórico del ser del hombre y de la verdad por él aprehendida y de la filosofía por él realizada.

Paradojalmente, el *Historicismo* —como el *Racionalismo*, por el otro extremo— es *anti-histórico*. Al exagerar su hallazgo: el carácter cambiante temporal de la verdad, hasta hacer desaparecer enteramente lo permanente de la misma, destruye, por eso mismo, la historia, porque destruye el cambio y lo temporal. En efecto, como ya advertía Aristóteles contra Heráclito, el cambio supone que el *ser* cambiante de alguna manera *permanece*: que *algo* pasa de un modo de ser a otro. Sin ese *ser permanente* tras lo *sido* y lo *por ser*, sin ese ser que queda del ser pasado convertido en el nuevo ser, no habría cambio, si no una aniquilación y una creación. El Historicismo, como todo empirismo al desconocer el valor de la inteligencia y, en general, del espíritu, y diluir su objeto, el *ser*, diluye, por eso mismo, la *verdad* y el *bien*, para detenerse en las impresiones, en los hechos puramente empíricos, con lo cual destruye estos mismos *hechos*, que sin *ser* se reducen a la *nada*. Lo cual tampoco puede afirmarlo sin contradicción —como sucede en el *neo-empirismo existencialista*— desde que, al quererlos retener y afirmar como puros *hechos* —puras *notas existenciales*, que dicen los existencialistas— no puede hacerlo sin el juicio de la inteligencia, la cual a su vez tampoco puede hacerlo sin pensarlos y atribuirles el *ser*, del que precisamente trata de destituirlos.

Según advertimos antes (n. 4), la verdad puramente relativa a un determinado momento y situación histórica, destituida del valor absoluto —como el hecho empírico *sin ser*— pierde todo sentido de verdad aún para su propio momento y se diluye totalmente en la *nada real* y en lo *impensable mental*. El *Historicismo*, como todo *Relativismo* y *Empirismo* anti-intelectualista, del que dependen los dos primeros, conduce inexorablemente a la auto-destrucción, por su contradicción interna, y desemboca en el *Escepticismo* con todas sus contradicciones y nefastas consecuencias.

Sólo integrando los dos aspectos del hombre: cuerpo y alma, materia y espíritu, en la unidad sustancial de su ser, se integran también en su unidad histórica los dos aspectos de la verdad: *esencial* y *permanente*, el uno, y, existencial concreto y cambiante, el otro.

II

7. *Irreductibilidad de la Filosofía e Historia de la Filosofía*. — Muchos filósofos han identificado Filosofía e Historia de la Filosofía. Si bien tal tesis es defendida desde posiciones diversas, sin embargo la raíz de donde comúnmente brota en la actualidad es el *historicismo*: sea a la manera empírica o neoempírica de Dilthey y de Simmel y un tanto del mismo Bergson; sea a la manera racionalista de Hegel y de Croce. En efecto, si la verdad depende y vale sólo en la Historia y por la Historia, la Filosofía, como aprehensión de la

verdad, no será sino la aprehensión de los sucesivos momentos históricos en que es y por lo que es la Verdad, es decir, la historia de esa Verdad. Y desde entonces la Filosofía y la Historia de la Filosofía se identifican.

Pero si atendemos a que la Filosofía es la aprehensión de la verdad absoluta por sus causas supremas, desde un sujeto enraizado en la historia, que encarna e impregna de Historia a aquella verdad, la Historia de la Filosofía no es ni puede confundirse con la Filosofía. Aquella es ante todo historia: una aprehensión de las diversas doctrinas filosóficas a través del tiempo —que es el objeto de la Filosofía—. Ahora bien, tal conocimiento de un contenido filosófico, de sus causas y de sus consecuencias e influjo en el devenir temporal, es formalmente *Historia*.

8. *La Historia de la Filosofía implica necesariamente el conocimiento de la Filosofía.* — Pese a que la Historia de la Filosofía es esencialmente Historia y no puede reducirse a Filosofía, sin embargo no sólo implica ella a la Filosofía en su objeto, sino que ni siquiera puede cumplir plenamente su propio cometido de Historia sin un profundo conocimiento de la Filosofía. En otros términos, que el historiador no puede realizar su propia obra histórica sino posee a la vez un profundo conocimiento de la Filosofía.

En primer lugar, la Historia de la Filosofía, a diferencia de otras ramas de la Historia, versa ante todo y fundamentalmente sobre las doctrinas o sistemas filosóficos. La vida y circunstancias externas en que florecieron tales doctrinas sólo interesan en cuanto ayudan a comprender mejor el alcance, causas, motivos y ocasión de aquéllas. Ahora bien, para penetrar y captar el alcance preciso de tales sistemas y exponerlos ordenadamente desde sus principios hasta sus consecuencias e influjos en un desarrollo lógico interno, es menester estar en posesión de conceptos verdaderos, de una lógica bien estructurada y de conocimientos seriamente cimentados, es menester poseer una sólida formación filosófica.

En segundo lugar, la misión del historiador en esta materia no se puede limitar a una mera aprehensión y exposición de sistemas, por comprehensiva y articulada que sea, debe completarse con la crítica de los mismos de acuerdo a la suprema norma de la verdad. Así como un historiador militar no acaba su cometido con la descripción precisa de una batalla sino que luego con los principios de la táctica militar señala críticamente los aciertos y desaciertos de la misma, no sólo se detiene en los hechos más salientes y externos sino que procura penetrar también en sus causas psíquicas, sociológicas, económicas y aún en otras más difíciles en descubrir, así también en una exposición histórica de la Filosofía, en la cual el valor supremo es la verdad, el historiador no puede detenerse en la mera presentación del sistema ni en la conexión lógica de sus partes, es decir, en la verdad de la doctrina filosófica tal cual es,

sino que ha de penetrar en una crítica interna de la misma desde sus propios principios, y aún externa desde los principios absolutos de la verdad, vale decir, desde la Filosofía o, en otros términos, ha de aplicarse no sólo a descubrir la verdad del sistema tal cual es, sino también a descubrir y precisar el preciso grado de verdad o desviación de la misma que en él se contiene. Sin esta crítica filosófica, la Historia de la Filosofía, limitándose a la mera exposición de los sistemas y doctrinas filosóficas, cumpliría su misión sólo a medias, a título de pura *información*, y no alcanzaría a realizar plenamente su función de *formación* cultural y humanista y, para usar una expresión de Croce, se quedaría en la *crónica*, sin alcanzar la *Historia* propiamente tal. Ahora bien, tal cometido crítico no lo puede realizar el historiador sino en un plano estrictamente filosófico y con un instrumental intelectual de principios filosóficos rigurosos, ajustados a la verdad. Porque si el historiador mide las teorías filosóficas de un autor, escuela o época con una falsa medida, es decir, la sojuzga desde una posición filosófica substancialmente errónea, su obra crítica queda afectada también de error o equivocación.

En tercer lugar y finalmente lo que más interesa en la Historia de la Filosofía son los principios, el desarrollo lógico o detención alógica de los mismos, en el mismo autor o a través de filósofos o escuelas, las reacciones y críticas en contra, en una palabra, el armazón que las estructura y desenvuelve en su lógica interna, las posiciones fundamentales a que todos los sistemas se reducen, la repetición de las mismas secuelas a partir de las mismas premisas, en fin todo ese trabajo de penetración en la médula y esencia filosófica, que corre y da sentido a los sistemas y doctrinas. Pues bien, la Historia así realizada, en profundidad es una verdadera Filosofía de la Historia de la Filosofía. Sin duda el plano de la Historia —de las verdades y sistemas filosóficos, es decir, de la Filosofía— es el más adecuado para realizar la Filosofía de la Historia, a causa de la pureza impersonal y la necesidad intrínseca con que las verdades y consecuencias se articulan allí donde no caben la libertad del filósofo, ya que éste sólo puede momentáneamente desviar con su libertad el curso lógico inexorable de sus principios, los cuales, por eso, acaban al final desarrollando, por su misma fuerza necesaria, todas sus virtualidades, a través de la Historia. Por lo demás ya hemos advertido la limitación y reducción a otras partes de la Filosofía —Antropología, Ética, etc.—, a que se reduciría en su mayor parte esta Filosofía de la Historia (Cfr. SAPIENTIA N° 48). En este último sentido, el historiador de la Filosofía necesita ser filósofo no sólo para exponer y criticar los sistemas, sino también para elaborar su propia filosofía: la Filosofía de la Historia de la Filosofía.

De aquí que si bien es verdad que la Historia de la Filosofía y la Filosofía son disciplinas esencial o formalmente distintas, también lo es que las dos se ayudan compenetrándose en la realización de su respectiva misión: la Historia

de la Filosofía ofreciendo a la Filosofía una mayor comprensión de sus verdades y errores en el amplio escenario de su desenvolvimiento histórico, desde sus causas más profundas hasta sus consecuencias últimas y, en tal sentido, decía Santo Tomás, que el conocimiento de las doctrinas filosóficas del pasado --la Historia de la Filosofía-- ayudan para alcanzar con más seguridad la verdad y evitar más fácilmente el error en que otros han caído; y a su vez la Filosofía ofreciendo a la Historia de la Filosofía el instrumento no sólo para su comprensión cabal de su propio objeto, como es obvio, sino también para su valoración crítica y para una comprensión filosófica del decurso histórico de la misma Filosofía.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

CONDUCTISMO Y DISCIPLINA

1. La Pedagogía está sofocada de psicologismo. No negamos la importancia de la Psicología como base del proceso educativo, pero negamos que pueda por sí sola dar la forma del mismo.

El hombre moderno educado por la Paidología positivista, el psicologismo y los tests, se muere de inanición espiritual. No es científico pedir solución psicológica, a un problema fuera del campo específico de la Psicología. Donde más aparece el obstruccionismo psicológico, es en los problemas específicos de la educación, donde entra en juego la libertad del educando. La regulación racional de la conducta, el problema de la intencionalidad y la elección, la formación del quehacer del hombre en un cuadro de valores positivos que den estructura moral a la personalidad, no son problemas que dependen de la Psicología.

Los pedagogos temen por lo general apartarse de la Psicología. La psicología representa para ellos “la ciencia”; dejar la “Ciencia” es evidentemente entrar en el terreno movedizo de lo opinativo y lo probable. Esta concepción de la “ciencia” psicológica, resabio del positivismo, ha causado la parálisis de la Pedagogía, y la posición de no pocos pseudoproblemas. No titubeamos en afirmar, que mientras mantengamos esa noción de ciencia será imposible la Pedagogía científica. Sólo tendremos datos psicológicos que servirán tanto para formar un hombre honrado como a un delincuente. No tendré y no podré tener un criterio científico para la educación.

Una de las tareas más urgentes de los pedagogos modernos es restaurar la noción de ciencia como conocimiento causal (según la noción clásica aristotélica de ciencia), sin prejuicio de estructuras o esquemas conceptuales. Sólo así los problemas específicamente pedagógicos, que quedan fuera de la psicología experimental pueden volver a proponerse.

Uno de esos problemas es el de la disciplina. ¿Cómo encontrar a la disciplina una razón de ser suficiente? La disciplina consiste en una regulación de la conducta, supone algo normativo que no se refiere al ser, a lo que psico-

lógicamente es, sinó al deber ser: supone una orientación debida, y sólo ética-mente debida en la actividad humana. Una explicación de la disciplina me debe decir cómo orientar mi conducta en una dirección y no en otra. La disciplina, supone la distinción precisa del bien y del mal, objetivos y reales; supone la obligación y el mérito; es la consecuencia de una ética que ha resuelto ya sus problemas capitales científica y apodóticamente. Si no es así, no sabemos con qué derecho podremos persuadir al niño a obrar dentro de un orden dado de acciones humanas, ni porqué podemos legítimamente exigirle algo en materia de conducta moral. La disciplina es un problema moral, y no es en la psicología donde encuentra su razón de ser suficiente. Por eso decimos que la pedagogía debe librarse de psicologismo.

En el problema de la conducta humana tenemos el Conductismo, que es una de las últimas formas del psicologismo determinista aplicado a la educación. La conducta no es expresión exterior de modalidades internas, orgánicas, fisiológicas. No podemos admitir una biología determinista normativa de los actos humanos. El hombre es una persona, sujeto de actos libres, meritorio y responsable. Es necesario salvar la personalidad amenazada por un psicologismo tenaz y pseudo-científico.

2. *Disciplina y Experimentación*

En sentido genérico, disciplina significa ascesis, un ejercicio tendiente a suscitar una forma determinada de actividad humana. El problema de la disciplina es que esa forma de actividad humana tenga razón suficiente de ser, que pueda y deba imponerse. Sólo el sujeto libre es susceptible de disciplina; una predeterminación psicológica de la actividad humana no sería disciplina, y aquella dejaría *ipso facto* de ser actividad formalmente humana, dejando de ser sujeto apto de derecho, de obligación, de responsabilidad, castigo o mérito.

La experimentación psicológica aporta a la disciplina datos de interés pero el observador debe abstenerse de construir hipótesis sobre una materia que sale del campo de sus experiencias. La psicología del niño —dice un psicólogo— se limita a analizar la vida anímica del niño; pero las incumbencias de la educación exigen mucho más que un conocimiento de los procesos psíquicos del niño en su aislamiento (1). En Norteamérica después de James, Dewey, la escuela behaviorista (Watson Thorndike, etc.), persiste en un craso experimentalismo, paralizando *de facto* a la Pedagogía. La Pedagogía experimentalista reprocha a la antigua descuidar la observación y la psicología. Ella cuenta con ingentes materiales de observación envueltos en abundante fraseología. Pero,

(1) MEUMANN E., *Pedagogía Experimental*, pág. 33.

no sabe decirnos ni qué observa, ni para qué observa. La observación experimental es útil cuando la inteligencia sabe apoderarse de ellos, cuando sabe leer en ellos. Si yo poseo un fichero con cien observaciones sobre la atención, la memoria auditiva, la sensibilidad para el tacto, el color, sobre la aptitud matemática del niño, es evidente que debo saber cómo y para qué debo utilizar ese material. Tocando este problema escribe Claparède: se amontonan las palabras, los nombres, las fórmulas, sin preguntarse en qué medida este bagaje será susceptible de gobernar la acción ⁽²⁾. Ese es el problema, para el cual los métodos experimentalistas, y el conductismo entre ellos, son insuficientes. Claparède es de los que temen salir de la Psicología para no dejar "la ciencia". Pero se percata que el problema de la disciplina es así un problema de estructuras determinadas, una biología de la acción. Solamente en Norteamérica, no se ha retrocedido ante semejante conclusión. Watson ha hecho de la psicología una biología del comportamiento del pensamiento y de la acción.

Contra el experimentalismo (Dewey, Kilpatrick) y el conductismo (Watson, Thorndike), negamos absolutamente que la educación y el comportamiento humanos terminen en la formación psicológica de hábitos, o en ciertas habilidades técnicas. La habilidad técnica, la perfección orgánica o psíquica pueden encontrarse en un criminal. Por otra parte, la poca habilidad técnica, o aun el ser analfabeto pueden estar unidos a una alta disciplina espiritual y perfección moral. Experimentalismo y conductismo son un cúmulo de pretensiones pseudo-científicas que parten de prejuicios y terminan en prejuicios sin nada resolver. En la cuestión de la disciplina el experimentalismo psicologista confunde los problemas de la psicología del niño, aquellos estrictamente psicológicos, con los específicamente pedagógicos. Admitimos enlace entre ambos, pero no confusión, ni que los pedagógicos puedan resolverse totalmente por la psicología. La disciplina se refiere al modo que debe tener la acción humana libre, justamente en cuanto libre, independiente de toda interferencia extraña a su propia autonomía. La investigación experimental-psicológica del desarrollo del niño, en nada afecta al problema de la disciplina; antes bien, éste supone aquella.

3. *Disciplina y Psicología del Comportamiento*

La disciplina como regulación racional de la conducta, tiende a proponer una estructura al obrar voluntario y libre. Decimos proponer y no dar, porque no determina la forma de la acción humana. La disciplina actúa en el orden intencional, proponiéndose como norma moral, éticamente necesaria desde el punto de vista de la perfección de la personalidad. No es pues un

(2) CLAPAREDE E., *Psicología del niño y Pedagogía Experimental*, pág. 228

condicionado psicológico para producir automáticamente ciertos actos humanos. El problema de la disciplina no es "satisfacer las necesidades del crecimiento, ni provocar como lo quiere Dewey, el desarrollo espontáneo a partir de los intereses del niño. La disciplina supone la prescripción de una regla de conducta, que es externa al mismo sujeto que la practica. Decimos externa, en cuanto no puede ser nacida de la voluntad, capricho o espontaneidad, del niño. Esto no es disciplina, pues no hay ninguna determinación de lo que debe ser el obrar voluntario. El objeto de la disciplina es dar al acto voluntario su forma determinada.

Para los maestros formados en el positivismo y en el naturalismo hablarles de un deber ser en la conducta, y de disciplina, les resulta algo arbitrario. Es que se deben desterrar los esquemas positivistas que llevan a una falsa posición de la cuestión. Sería torcer el camino emprendido, detenernos en una refutación del positivismo (que ya se ha hecho cien veces). Solamente notamos, que casi toda la psicología pedagógica se mueve dentro de los esquemas mentales de la ciencia positivista.

Muchos datos puede suministrar la psicología del comportamiento ⁽³⁾ para el problema de la disciplina. Pero, debemos distinguir para unir. El concepto de psicología del comportamiento es inductivo y descriptivo; el concepto de disciplina es deductivo y normativo. La psicología del comportamiento, del carácter, toda psicología, termina en lo *que es*; la disciplina termina en lo *que debe ser*. El inglés distingue las dos palabras: *discipline* y *behavior*. La primera significa ejercicio, entrenamiento; la segunda, comportamiento, conducta. *Discipline* parece tener una significación más moral que psicológica; por el contrario *behavior*, más psicológica que moral.

Una psicología del comportamiento o del carácter, es un procedimiento inductivo para investigar las bases psicológicas de las conductas humanas cualesquiera que ellas sean. Me dice en cada caso la conducta que es; me dice cómo es el sujeto sometido a las experiencias, pero no me dice cómo debe ser. La disciplina se encarga del deber ser. No pueden identificarse absolutamente ambos problemas, el uno psicológico y el otro moral.

No delimitando su campo propio, la psicología del comportamiento es perniciosa para la tarea educativa, porque ni forma la personalidad, ni la deja formar. Sin embargo en su campo propio, limitándose al examen psicológico de los caracteres y modos de comportamiento, analizando los factores que en ello han podido intervenir, presta importantes servicios del más alto precio. La manera de volver útil la psicología del comportamiento es reduciéndola a la observación, sin que se aventure en hipótesis sin el control de las ciencias

(3) Psicología del comportamiento no está tomada aquí en su sentido preciso de *behaviorismo*, sino en un sentido amplio.

superiores, o sea sin el control de una inteligencia capaz de conocer lo que realmente dicen esos hechos de observación. El error del psicologismo es creer que todo termina en el desarrollo psicológico del hábito, o que el desarrollo industrial o técnico se ordena de suyo al bien moral. Es este bien moral, la estructura ética de todas las acciones humanas, el objeto de la disciplina.

4. *Posición del Conductismo*

No conocemos actualmente que haya hecho ningún aporte de valor a la Pedagogía, como lo han hecho la psicología individual, el psicoanálisis, o la psicología de la estructura. Solamente ha contribuido a acentuar el carácter experimentalista y mecanicista de la educación.

Para el Conductismo o behaviorismo todo comportamiento humano es una respuesta a determinados estímulos. Este carácter de respuesta y reacción a ciertos agentes que obrarían como estímulos es lo que caracteriza al conductismo. El estímulo y la reacción, obran en un plano mecánico o a lo sumo fisiológico. El conductismo —dice Watson— es la fisiología; sólo difiere de la misma en el ordenamiento de sus problemas (4). El conductista desea controlar las reacciones del hombre, como en la Física el hombre de ciencia desea manejar los fenómenos naturales (5). Toda la vida psíquica y toda la vida humana, se reducen para el conductista a dos elementos: estímulo y reacción. Watson pasa revista a las diversas partes de la fisiología animal para explicárlas como un vasto y complejo sistema de estímulos y reacciones orgánicas. El “desmoronamiento” de la psicología tradicional, y de todas las otras psicologías, es un fenómeno que seduce la imaginación del caudillo del conductismo. Es una psicosis especial que acomete a ciertos autores; creen asistir al espectacular desmoronamiento de las teorías contrarias. En el joven ser humano —escribe— el ambiente moldea la conducta con tal rapidez que la totalidad de las viejas teorías acerca de cuales tipos de conducta son hereditarios y cuales aprendidos se desmorona (6).

Estímulo y respuesta, explican para el conductismo, la totalidad de la vida humana; no es algo parcial y relativo; no es el estudio psico-fisiológico de los estímulos y reacciones orgánicas. El conductismo no es tanto método de investigación, como es sistema de interpretación. Interpreta la totalidad de los fenómenos psíquicos como respuesta a estímulos externos provenientes del medio. Y más aún, es una respuesta mecánica, física, fisiológica.

El hombre —dice Watson— reacciona ante el estímulo con la totalidad de su organismo. En la base del conductismo hay una concepción no sólo bioló-

(4) WATSON, *El Conductismo*, pág. 35.

(5) *ib.*

(6) *o. c.*, pág. 126.

gica, sino física o mecánica de la vida humana. En esta biología mecanicista la inteligencia, la moral, la libertad, todos los valores de la vida espiritual del hombre no son más que reacciones fisiológicas provocadas por determinados estímulos más o menos complejos. La vida mirada desde la moderna biología —dice Charles E. Skinner— es un proceso de continua interacción entre el organismo vivo y el medio ambiente que le rodea (7). El psicólogo solamente puede observar este sistema de continua interacción entre el organismo y el medio: es a esto a lo que se llama comportamiento o conducta (8). No hay pues para el conductismo un problema psico-biológico del carácter, y menos un problema moral. Él ya supone como cosa indudable que es el producto del estímulo y la reacción. Es fundado en este supuesto que arremete contra toda la psicología cuyo “desmoronamiento” se profetiza... y ya se va venir. Dentro del conductismo el problema ético-pedagógico de la disciplina y la conducta no existe, pues no hay ninguna razón para que la acción humana tenga uno u otro sentido; no existe razón valedera que exija una orientación de la conducta. La conducta propiamente dicha, carece de toda dimensión ética y aún psicológica; es mecánica y fisiológica. Cuando habla de reacción, no se refiere a una reacción espiritual, libre; es algo determinado que sigue automáticamente al estímulo propuesto. La conducta no es un fenómeno de elección y libertad; es un efecto de condiciones biológicas determinadas.

Este carácter de la conducta aparece claramente expresado en las definiciones que se dan en la nueva psicología del comportamiento. El comportamiento, dice Stinner, es orientado en este sentido para que el organismo se regule por sí mismo, en orden a mantener y recuperar el equilibrio. El buen o mal comportamiento para el conductismo se refiere solamente a un equilibrio orgánico normal o patológico. Toda concepción moral está ausente. La conducta es una actividad especial producida por el sistema nervioso central (9).

La conducta es puesta en el mismo plano que cualquier reacción fisiológica. Dibujar planos, tener familia, escribir libros, dice Watson, será una actividad “más altamente organizada”, pero siempre al mismo nivel que otro cualquier efecto orgánico. El comportamiento humano, agrega Weiss, es una forma de movimiento, que difiere de los movimientos de la física, sólo en complejidad (10). Movimiento física, reacción orgánica, actividad nerviosa, restauración del equilibrio fisiológico; tal es la actividad humana para el conductista. Mc Connell también explica el desarrollo, como el producto de la interacción entre el organismo y el medio ambiente (11). Excluye el valor de la herencia y toda

(7) CHARLES E. SKINNER, *Educational Psychology*, pág. 3.

(8) WATSON, o. c., pág. 30.

(9) WARREN, *Précis de Psychologie*, citado por M. BARBADO O. P., en *Introducción a la Psicología Experimental*, pág. 429.

(10) WEISS, *A Theoretical Basis of Human Behavior*, 2ª ed., 1929, Ohio, U. S. A.

(11) MC. CONNELL, *The General Nature of Growth*, pág. 33.

incorporación de elementos, para explicarlo todo por las categorías fundamentales de estímulo y reacción. El comportamiento es por eso, intercambio de energías, reorganización.

No tenemos la intención de excluir ninguno de los elementos que entran en la formación del carácter, ni el valor que pueden tener los estímulos del medio ambiente en la formación del mismo. No excluimos que pueden existir insuficiencias constitucionales, niños anormales, retardados, neurastenias más o menos pronunciadas. Sin embargo en la normalidad, el estímulo y la reacción no son los únicos elementos determinantes de la conducta moral. Podrá haber un grado de mayor o menor audacia, temor, vergüenza, osadía, retraimiento, intrepidez, etc., pero siempre el hombre es libre, y tiene plena conciencia de la ley moral que debe cumplir. Sobre la herencia, y las predisposiciones orgánicas en función de la libertad, los psicólogos niegan una influencia determinante (Fritz Künkel, Heinz Fleikenstein, etc.). En cambio Weiss, en el trabajo mencionado, sostiene un monismo físico evolucionista, en que el comportamiento humano es una forma del movimiento cósmico [pg. 62].

5. *Estímulo y Respuesta*

El comportamiento es explicado por el conductismo como la interacción entre estímulo y respuesta. El estímulo se refiere a cualquier excitante externo, por ejemplo una noticia dolorosa, o una ráfaga de viento. La respuesta es la reacción orgánica, fisiológica que sigue necesariamente a este estímulo.

El conductismo se sitúa de hecho en el campo biológico, y presupone el comportamiento, o modo de obrar humano, como un efecto necesario en ciertos estímulos. El problema de la libertad o del obrar libre, no se plantea; será un problema "introspeccionista"; problemas de la inteligencia, sensibilidad, voluntad, atención, memoria, deben desecharse por introspeccionismo; previsión y fines en el obrar es sofisticado (12). Todo debe desecharse; la psicología —que no es tal, sino fisiología— debe reducirse a determinar los estímulos que obran en la conducta humana, y la reacción.

El conductismo a pesar de su horror por la metafísica y la lógica, se basa en un sofisma; en un absurdo lógico, que le lleva a un absurdo manejo del método experimental. Se dan estímulos y reacciones en la psicología y en la conducta humanas. Luego —concluye Watson— toda la psicología y la conducta, se explican por el estímulo y la reacción.

Hay un tránsito de *secundum quid* a *simpliciter*. Es decir, aplican lo que acaece en ciertos fenómenos orgánicos, como razón de ser de todos los fenómenos orgánicos y psíquicos. Es por eso que los behavioristas, como quie-

(12) WATSON, o. c., pág. 137.

ren aplicar a todos los fenómenos psíquicos y morales aquello que acaece en ciertos fenómenos orgánicos, se ven obligados a modificarles su estructura y reducirlos al mismo nivel. Por ejemplo, al hecho psíquico de la elección entre varias posibilidades, el conductista se ve obligado a modificarlo en su estructura, y ponerlo en el nivel mecánico de estímulo y reacción.

El conductista no rechaza la inteligencia, la libertad porque sean "introspeccionismo", sino porque no le favorecen, y contradicen su principio fundamental: que la razón de ser de todos fenómenos psíquicos es estímulo y reacción. El conductista primero establece un método: estímulo y reacción, después arremete contra todo lo que no se pliega a las exigencias de su método; explicando lo que puede con el método, y desechando como "viejo" lo que no puede.

Vamos a ver en qué consiste el método y cómo se aplica.

El conductista se presenta como fisiólogo (y con la fisiología que exige el método, mala y anticuada). El va a ordenar los datos de la fisiología, para poder inferir, dados los estímulos, cual será la reacción; dada una reacción cual ha sido el estímulo que le ha provocado ⁽¹³⁾.

¿Qué es un estímulo? Si de improviso dirijo al ojo una luz intensa, la pupila se contraerá rápidamente... Si de improviso apago toda la iluminación de un cuarto en el que se encuentra una persona, sus pupilas comienzan a dilatarse... Si de improviso a sus espaldas disparara un tiro de pistola daría un sacudón, y probablemente volvería la cabeza, etc., etc... En nuestro interior tenemos un campo igualmente vasto en el cual los estímulos pueden ejercer su efecto.

El aprendizaje —continúa Watson— multiplica los estímulos. Hay reacciones muy complejas; para que ciertos estímulos puedan ejercer influencia es indispensable la formación de un hábito ⁽¹⁴⁾.

El conductista se interesa por la totalidad de la conducta del hombre; es reacción la conducta en su totalidad. Es una respuesta a una compleja trama de estímulos diversos. El conductista afirma que todo estímulo efectivo tiene su respuesta y que ella es inmediata ⁽¹⁵⁾. En esto discrepa del psicoanalista y del psicólogo. La respuesta debe ser inmediata al estímulo, pues ya hemos dicho, que es una explicación mecánica del obrar voluntario. De ahí pues que se dan en la vida humana estímulos y reacciones como respuesta a aquéllos. Luego, concluye el conductista, la totalidad de la vida humana se explica por el estímulo y la reacción. Decimos que es un sofisma, un tránsito indebido de

⁽¹³⁾ ib., pág. 35. Donde interviene el factor social (Ética, Economía, Política) se habla de respuestas biosociales a estímulos biofísicos: WEIS, *A Theoretical basis of Human Behavior*, pág. 171.

⁽¹⁴⁾ ib, pág. 37.

⁽¹⁵⁾ ib, pág. 39.

lo universal a lo particular; una generalización indebida de ciertos fenómenos parciales que presenta la vida orgánica.

Hemos dicho que se apoya en una fisiología deficiente, que ha sido desechada. En efecto, la fisiología que emplea el conductista y la única que se adapta al método, es la mecanicista que pretende ver en los fenómenos de la vida orgánica puras reacciones físico-químicas. La vida orgánica obedece a un plan de estructura. "Los factores materiales —dice un biólogo: Jakob von Uexküll— no son suficientes para explicar la vida; éste es el indudable resultado de la biología experimental" ⁽¹⁶⁾. No vamos a extendernos en esto que nos sacaría fuera de nuestro propósito. Solamente señalamos que la explicación mecanicista de la vida orgánica, y por ende la humana, es algo completamente desechado por los biólogos y científicos actuales, como puede verse en el autor citado, en Driesch, "Filosofía del Organismo"; en Meyerson, "Ensayos"; Leininger, "La Herencia Biológica"; Desiderio Papp, "Filosofía de las leyes naturales", etc., etc. . .

Mientras el conductista ya sabe de raíz, que el movimiento animal y toda psicología obedecen a la ley del estímulo y reacción, un científico se pregunta: ¿la biología está en condiciones de formular la ley del movimiento animal, su ley energética?; responde: de ninguna manera ⁽¹⁷⁾.

No hay relación entre el movimiento del motor térmico, y el movimiento de la máquina animal. Los biólogos han examinado en el organismo animal, la reconstrucción de tejidos, los fenómenos de compensación orgánica, las funciones complejísimas de la reproducción celular, y desarrollo orgánico, la predisposición de propiedades o las genas de Mendel. El estímulo que alcanza a la ameba —dice von Uexküll— despierta primero a la gena formadora de estructura en seguida se produce un órgano en movimiento del no estructurado protoplasma del animal. El mismo estímulo pone en actividad al órgano nuevamente adquirido, y este vuelve después a ser disuelto. Por tanto nada se opone en principio a la intervención de un factor supermecánico en el no estructurado protoplasma del cerebro, que crea *ad hoc* estructuras y las destruye ⁽¹⁸⁾.

Si la vida orgánica no se explica por simples reacciones físicas, menos aún la complejísima vida humana en la que interviene la voluntad y la libertad. El conductismo quiere reducir toda la vida humana a los postulados de una biología deficiente, a hipótesis abandonadas por los mismos biólogos. Una correlación mecánica entre estímulo y respuestas o reacciones orgánicas, es una teoría desechada en biología y tardíamente llevada a la psicología.

⁽¹⁶⁾ JAKOB VON UEXKÜLL, *Ideas para una concepción biológica del mundo*, pág. 45.

⁽¹⁷⁾ PAPP DESIDERIO, *Filosofía de las leyes naturales*, pág. 42.

⁽¹⁸⁾ o. c., pág. 89.

6. *Material de experimentación*

El conductismo quiere estudiar el comportamiento humano; sus preguntas fundamentales formuladas por el mismo Watson son las siguientes: ¿porqué la gente se comporta en la forma que lo hace?, ¿cómo yo, conductista, puedo lograr en nombre de la ciencia que los individuos se comporten diferente-mente hoy de ayer?

Conclusión: que se deben realizar observaciones. Vamos a examinar un poco el material de experimentación que propone, si es apto para extraer conclusiones sobre el comportamiento.

Una madre duerme sobre una silla. Le hablamos pero no se obtiene respuesta. Hacemos que afuera en el patio el perro ladre débilmente, tampoco se logra respuesta. Entonces nos dirigimos al dormitorio del niño y provocamos su llanto. En seguida la madre de un salto se incorpora de la silla y corre al cuarto del niño ⁽¹⁹⁾. Otro ejemplo propuesto es el del perro, que al ponerse de pie el patrón se pone en disposición de partir.

En ninguno de estos dos ejemplos podemos poner una simple reacción fisiológica como respuesta al estímulo que las ha provocado. No son hechos que no tengan explicación satisfactoria en la psicología tradicional, y que hayan estado esperando la hipótesis menos probable. La madre se mueve, —no necesariamente, sino por el amor maternal, su solicitud por la salud del niño. La madre apetece ese bien que es la salud del niño: todo agente obra por un bien o un fin, dice Santo Tomás y es el fin presente en el obrar intelectual lo que ha provocado la ejecución del movimiento.

El conductista no reconoce fines; para él la madre al igual que el perro se levanta automáticamente por reacción mecánica contra el estímulo físico que es el llanto del niño.

En el ejemplo del perro tenemos el instinto del que ya hablaremos. Por ahora bástenos consignar que ninguno de los dos ejemplos requieren explicación conductista, ni el conductismo ha venido a ser una explicación más adecuada que la ya conocida, ni demuestran que la relación entre estímulo-reacción, debe aplicarse para explicar en definitiva el comportamiento humano.

Las observaciones bajo control experimental son tan inapropiadas como las precedentes. La primera experiencia de laboratorio va orientada a ver porqué bostezamos en una sala atestada de público.

En una investigación sobre el comportamiento, cualquiera piensa que el laboratorio será utilizado para estudiar la honradez, la paciencia, la magnanimidad, el heroísmo, o bien la cleptomanía, los caracteres melancólicos, irasci-

(19) ib, pág. 44.

bles, la prudencia, la templanza, etc., etc., y todo lo que se refiere al comportamiento. Sin embargo lo primero es el bostezo. El método conductista nos ha permitido constatar porqué se bosteza en una sala de conferencias, y nos ha permitido no sólo constatar el estímulo causante de la reacción, sino también controlar con eficacia la reacción, removiendo o modificando el estímulo ⁽²⁰⁾.

Otro experimento es el del choque eléctrico y el retiro instantáneo de la mano. Una luz roja no provoca el retiro instantáneo de la mano, pero si la uno al paso de una corriente eléctrica y repito el procedimiento, la luz roja se convierte, después de un cierto número de veces que lo haya repetido —dice Watson— en un estímulo sustituto, y la acción de retirar la mano se produce lo mismo. Ese será un estímulo condicionado.

Otros estímulos observados: (E) golpear la pierna bajo el tendón de la rodilla; (R) salto de la pierna.

(E)	(R)
Acido en la boca	secreción de saliva
pinchar, quemar, cortar la piel ..	retiro del cuerpo, llantos, gritos.

En estos ejemplos tenemos un estímulo y tenemos una reacción; pero por estos ejemplos no podemos inferir que lo mismo ocurra en los actos deliberados de la voluntad cuando el principio activo es inteligente y libre, en condiciones normales de existencia.

Prosigamos con el material de investigación propuesto; ahora es un niño de dos años (nótese la edad que lo hace insuficiente como sujeto experimental en orden al comportamiento). En este niño de dos años, ayer un perrito provocaba las siguientes respuestas: mimos, palabras cariñosas, juegos, risas. Hoy, la vista del perro provoca gritos, retiro del cuerpo.

Para obtener ejemplos de grupos de respuestas condicionales recurre a la rata blanca que ha pasado 24 horas sin comer, etc., etc... Si se quieren investigar fisiológicamente los fenómenos orgánicos, desde un punto de vista funcional, la rata blanca puede ser un elemento útil y obtener resultados apetecibles. Pero para estudiar el comportamiento humano se debe empezar por aquellos sujetos, en las condiciones experimentales del mismo hombre. Si llegamos a la conclusión de que el comportamiento libre se identifica con el de todo organismo animado, recién entonces estamos autorizados para examinar la rata y concluir para nosotros. Pero hacer el camino inverso, examinar la rata para sentar una hipótesis, e inferir de allí que lo mismo debe ser en el hombre, es una pésima experiencia y mal uso del material. A partir de los forcejeos de la ratita por conseguir su alimento, Watson se eleva a divagaciones filosóficas y cultura-

(20) ib, pág. 46.

les ⁽²¹⁾. Más adelante reproduce los conocidos experimentos de Pavlov ⁽²²⁾ sobre las glándulas salivares del perro, y la sustitución del estímulo en las reacciones de las glándulas salivares humanas. No vemos que puedan servir como elementos de observación. Los materiales de observación deben ser adecuados, según el problema a resolver. Si voy a estudiar la psicología del comportamiento, primero mis materiales deben ser sujetos donde pueda hacer experiencias relativas a las formas de actuar en la vida, y no otras cosas imaginables o marginales, pero que no tocan la substancia de la cuestión. Los datos de la fisiología o de la psicología animal nos pueden ser muy útiles, señalar una dirección; pero el conductismo no prueba que podamos pedirle la solución a la totalidad del problema de la conducta humana. Es de notar que los problemas del comportamiento, deben plantearse primero cuando el niño tiene 7 años y es capaz de actos deliberados, y sólo en ellos encontramos los elementos formales del comportamiento humano. Insistimos que sólo después, cuando se haya probado que estos actos son de idéntica estructura a los restantes de otros animales, será posible extraer deducciones de la psicología animal, y aplicarla unívocamente al hombre. Es un mal procedimiento experimental, observar la rata blanca y concluir sin más para el hombre.

7. Llevando la observación conductista hasta los individuos racionales adultos, en orden a explicar su comportamiento, y las condiciones en que se desarrolla, el nuevo psicólogo se encuentra en un campo que no es el del perro que hace fiestas, o del espectador aburrido que bosteza, sino delante de un complejo funcional en el que no intervienen factores como la libertad, la elección, la posibilidad de dirigirse en uno u otro sentido, la intención que aflora en la mente, y todos los fenómenos de nuestro psiquismo interior. Estamos ante la libertad, los valores del orden moral: el bien, el mal, lo bueno, lo malo, la responsabilidad moral, la obligación, las exigencias sociales de la vida de relación. La vida humana no puede ser imaginativa o ficticia; no puede estar edificada en un verbalismo, o en principios imaginarios o en mitologías. El comportamiento como problema psicológico y moral se plantea porque es necesario para el hombre acatar lo bueno y evitar lo malo. El conductista gasta su tiempo en lo puramente psicológico, y de lo psicológico donde no entre a embarullar la libertad. Pero al cabo le es imposible prescindir del problema, que se plantea desde el principio. Cómo se produce psicológicamente el comportamiento bueno, y cómo y porqué se opone al malo. Hay una bondad o malicia intrínseca en las cosas, o en qué ley se funda la obligación moral, y qué significación científica puede tener la necesidad de practicar el bien.

La respuesta conductista es la siguiente: por el momento escapa a nues-

⁽²²⁾ ib, pág. 53.

⁽²¹⁾ ib, pág. 50.

tras posibilidades el conocer qué es bueno o malo para el organismo humano ⁽²³⁾. Sentadas las premisas de estímulo-reacción, en que todos los fenómenos de la vida humana acaban existiendo como estímulos o reacciones, y el bien o el mal morales acaban identificándose con el bien o mal orgánicos.

8. *Papel de la inteligencia*

La educación —dice Bode ⁽²⁴⁾— se interesa o se debería interesar ante todo por el libre funcionamiento de la inteligencia. Tiene derecho a protestar cuando se trata de eliminar la inteligencia del cuadro tan sólo porque esto simplifica las cosas. El conductista, lisa y llanamente suprime en el hombre la inteligencia, la voluntad, la libertad, la responsabilidad, etc., todo aquello que no puede interpretarse por el estímulo y reacción. La vida humana es para él algo orgánico, y menos que orgánico, un sistema de reacciones mecánicas físico-químicas más o menos complejas, cuya última explicación son las glándulas endocrinas y el sistema nervioso natural. Bode señala por eso que suprime la inteligencia. Consideran los fenómenos orgánicos como simples reacciones físico-químicas con que el organismo responde a los estímulos exteriores ⁽²⁵⁾. Es curioso constatar, lo que los conductistas dicen de la inteligencia, porque definen el verdadero carácter de la psicología del comportamiento, y sus posibilidades en orden a la disciplina humana. Watson, jefe del behaviorismo ortodoxo, dice que el pensar es un hablar con nosotros mismos ⁽²⁶⁾.

El pensar pertenece a los hábitos del lenguaje, "cuando se ejercen detrás de las puertas cerradas de los labios" ⁽²⁷⁾.

Partiendo de esa premisa que el pensar es lenguaje, el conductista examina los músculos de la laringe, y repite lo que la fisiología enseña acerca de la emisión de la voz. Los datos reunidos sobre los primeros sonidos verbales, y la primera organización verbal, no modifican la posición de la cuestión. El progreso en el lenguaje articulado es simplemente un signo del progreso de la inteligencia, pero no estamos autorizados para concluir que la inteligencia sea el lenguaje. Nuevamente las hipótesis encabezan los experimentos, y los ponen a su servicio.

Una doctrina de la inteligencia tiene importancia porque quírase o nó, es la que guía la vida del hombre.

Encontramos en Watson, lo que sugiere Bode que el conductista tiende a simplificar lo que no puede explicar. Es el ingeniero que por no poder expli-

⁽²³⁾ ib, pág. 71.

⁽²⁴⁾ BODE, *Teorías Educativas Modernas*, pág. 24, ed. U. T. E. H. A.

⁽²⁵⁾ M. BARBADO O. P., *Introducción a la Psicología Experimental*, pág. 427.

⁽²⁶⁾ ib, pág. 271.

⁽²⁷⁾ ib., pág. 258. El pensamiento en el behaviorismo es interpretado como el conjunto

car un complicado motor de avión lo reduce a una sencilla máquina de coser.

Nuestra teoría sostiene —nos dice Watson— que los hábitos musculares aprendidos en el lenguaje explícito son los causantes del lenguaje implícito o interior (pensamiento) ⁽²⁸⁾.

Pruebas: Que el niño habla incesantemente; a los tres años enuncia su programa diario. Muchas personas hablan solas; *ergo* el pensamiento es lenguaje. Todos los psicólogos de la infancia: Queyrat F., Gaupp, Clapaerède, Buthler, Montessori, Sully, etc., etc., lo mismo que la observación personal, prueban que el niño mucho antes de hablar conoce. La palabra le sirve como elemento de expresión, le sirve como un utensilio. A este respecto dice Mme. Necker de Saussure, en un texto citado por Frederic Queyrat. deseos, afecciones, penas, placeres, todo es vivo y pronunciado en él. Se nos parece en muchos aspectos; pero él no piensa con palabras; por eso difiere de nosotros ⁽²⁹⁾ Gaupp ha observado que el niño de seis meses ya mueve las manos bajo el control de la vista ⁽³⁰⁾. Igualmente, según el mismo autor, es dado observar por el llanto la risa, y otras reacciones espontáneas, que el niño comienza a comprender el mundo exterior antes de poder articular palabras ⁽³¹⁾.

Tal hipótesis peregrina sobre el origen del pensamiento, no confirmada por ningún experimento, y contradicha por todos, carece absolutamente de valor. Solamente en una profunda crisis intelectual y moral, en un ambiente conceptualista y pragmático, en que lo “práctico” ahoga toda la vida del espíritu, y la existencia toma un carácter de mecánica regulada, ha podido tener lugar anulación tan absoluta de la persona humana identificada con la máquina del taller. El hombre, dice el conductista, es una compleja máquina en actividad.

Hemos expuesto algunos puntos capitales de la llamada psicología del comportamiento para pedirle datos acerca del problema de la disciplina.

La palabra behavior, comportamiento, o psicología del comportamiento, sugiere la impresión que vamos a encontrar datos para nuestro problema de la disciplina. La disciplina es un ejercicio, una regulación racional de la conducta. Es obra de la inteligencia, el modo de obrar de la persona humana, para el desarrollo espiritual, la vida de la personalidad.

En orden a la disciplina el behaviorismo nos dice lo siguiente: la conducta es cuestión de entrenamiento, pero este entrenamiento no supone la libertad; su objeto es determinar el organismo a un modo dado de obrar. El niño y el adulto —dice Watson— no pueden hacer sino lo que hacen. Sólo podemos con-

de signos y actitudes que constituyen el fondo común de la vida interior y la expresión exterior. MAURICE MULLER, *De Descartes a Marcel Proust*, pág. 104.

(28) *ib.*, pág. 272.

(29) FEDERIC QUEIRAT, *La Logique chez l'enfant*, pág. 7.

(30) GAUPP, *Psicología del niño*, pág. 52.

(31) *ib.*, pág. 49.

seguir que se comporten diferentemente desentrenándolos primero y reentrenándolos después ⁽³²⁾.

La conducta es esencialmente respuesta y sólo respuesta a estímulos que obran físicamente. No hay nada de valor en la vida del hombre, más que modos fisiológicos (y mecánicos) de reacción. Al ser sólo respuestas a estímulos externos, no podemos contar con la espontaneidad, que pertenece a nuestra condición de animales, ni con la libertad del ser inteligente. En orden a la Educación del hombre, no difiere del amaestrenamiento del animal o la disposición de un motor. La persona humana como principio autónomo, inteligente, libre, no existe. No hay pues un sujeto apto para recibir educación; no tenemos un sujeto libre que sea susceptible de estructurar libremente sus acciones humanas. La intención, elección y otros actos humanos, son actos *hominis*, no son voluntarios sino determinados a un modo de obrar. La educación y la disciplina en el behaviorismo, son imposibles, no hay sujeto capaz; y de ser posibles son inútiles, pues no tienen razón de ser.

Es indiferente organizar la psicología o las vísceras, para proceder en una u otra forma, si eso no tiene razón de ser. La disciplina solo es necesaria cuando tiene razón suficiente de ser. No es la psicología la que debe dictaminar sobre el orden *debido* en la conducta humana, que es el objeto de la disciplina. El hombre no tiene en sí mismo su razón de ser; todo psicologismo (abuso de la psicología), es pernicioso, ahoga la personalidad, esteriliza la Pedagogía, y anula la disciplina indispensable en la vida moral.

En síntesis, la disciplina tiene solamente su base material, en una psicología del carácter o del comportamiento. El behaviorismo, no ofrece un *sujeto capaz* de disciplina y de educación. El principio personal, libre e inteligente no es reconocido como tal. La disciplina sólo es posible en el sujeto inteligente y libre.

FR. A. GARCIA VIEYRA, O. P.

(32) ib, pág. 213.

NOTAS Y COMENTARIOS

CUATRO LIBROS SOBRE PASCAL

La obra de Steinmann es, a nuestro juicio, uno de los mejores trabajos de conjunto sobre Pascal (*). Lo ha escrito un especialista en Sagradas Escrituras, familiarizado sobre todo con los profetas. Tal vez por eso, se ha aplicado en poner de relieve los rasgos pascalianos que acusan la presencia de lo sobrenatural en un hombre moderno, a la vez “nuevo Arquímedes”, “periodista clandestino” y “santo como los demás”. Por su soledad —aunque presente a su mundo—, por su vehemencia, por su penetrante mirada, por el “engagement” total de su vida en su mensaje, por la densidad inagotable de sus frases concisas, Pascal tiene, en verdad, los rasgos de un profeta.

No podemos dar cuenta aquí de todo el contenido de este libro admirable. Bástenos decir que se trata de una biografía muy completa, muy documentada, y que la figura de Pascal revive claramente en toda su riqueza y objetividad. Añádase que el estilo ágil y coloreado de Steinmann —casi un estilo periodístico—, hace su lectura un deleite y el libro se bebe de un sorbo.

Destacaremos sólo el mayor esfuerzo hecho para captar al Pascal de las “Provinciales”. El A. no queda satisfecho con la habitual conclusión de que Pascal erró a pesar de estar animado de santas intenciones. Ciertamente, reconoce que erró: “Pascal creía así resumir fielmente la doctrina católica. Se estimaba discípulo exacto de San Agustín. En esos dos puntos, se equivocaba” (p. 206). Pero Steinmann muestra también que en esa “campana de prensa que fueron las cartas Provinciales” había en el fondo una reacción anti-política, una rebelión contra la politización de la religión, una protesta contra un partido que emplea medios políticos, influencias, coacciones policiales, para hacer triunfar sus fines espirituales. Es la lucha eterna de la “mística” contra la “política”, en el sentido dado por Peguy a estos términos. Y en esta reacción, si bien Pascal fué vehemente, no fué injusto. (Cfr. Steinmann, “Les lettres Provinciales” en *LA VIE INTELLECTUELLE*, mai 1956, p. 2, donde refuta esa acusación hecha por el P. Valensin en “Regards”). Más aún, junto al tema teológico de la gracia, que termina con la derrota de los jansenistas, se agita el tema moral de la casuística, que termina con la derrota, en parte al menos, de los adversarios de Pascal. En efecto, “el 21 de agosto de 1659, la Congregación de la Inquisi-

(*) PASCAL, por *Jean Steinmann*, Paris, Les Editions du Cerf, 1954, 444 págs.; traducido al castellano por R. Prudencio y editado en Santiago de Chile por Editorial Ercilla, 1958, 387 págs.

ción, por orden de Alejandro VII, pone en el Index la "Apología de los casuistas" del P. Pirot S. J. agriamente combatida por Pascal. Es cierto que la casuística, purgada de los abusos que indignaron a Pascal, retiene legítimo derecho de ciudadanía en la ortodoxia católica. Pero no es menos cierto que no se debe olvidar "que las grandezas del alma cristiana no hay que buscarlas en los libros que tratan de enfermedades mentales y morales. Los caminos de la santidad no se aprenden en los códigos de derecho o en colecciones de planchas de anatomía. Las Provinciales y los factums de Pascal tienen aún hoy la extrema utilidad de recordar la gravedad de esas cuestiones y de invitar a tratarlas con tacto y con prudencia" (p. 201). Todo Pascal está ahí, no menos grande, original y de valor permanente que en las PENSÉES.

La última parte del libro, "Le dialogue avec Pascal", es excelente. Nos muestra las diferentes apreciaciones que Pascal ha suscitado en su posteridad entre filósofos y teólogos, literatos de toda clase, románticos y naturalistas. Nada más ilustrativo para completar la comprensión de Pascal mismo, ya que no siempre los pascalianos le han sido fieles, y casi siempre los anti-pascalianos han sido injustos. Hoy la crítica histórica nos ha devuelto la verdadera esfigie de Pascal cristiano y ha desmentido la caricatura que ha querido mostrarlo como un escéptico, un sospechoso de herejía o un ciego sentimentalista. Pascal es nuestro pero sigue interesando a todos. Incluso, recientemente, a un curioso aprendiz de malabarismo intelectual, más allá de la cortina de hierro espiritual, M. Lucien Goldmann, quien ha sostenido en 1956 en la Sorbona y publicado con el título "Le Dieu caché", una tesis que presenta a Pascal como precursor directo de... Karl Marx! Aunque este intento es más un desatinado monólogo (pudo llamarse mejor "Pascal caché"), Steinmann podrá incluirlo en una nueva edición, como el gentil aporte de la intelectualidad marxista al diálogo con Pascal. (Cfr. el excelente artículo del P. Blanchet en ETUDES, marzo de 1957).

Es una maravillosa noticia el poder anunciar la traducción castellana de este magnífico libro, hecha correcta y hermosamente por R. Prudencio y la buena presentación de la Editorial Ercilla en Santiago de Chile. No se incluyeron las ilustraciones que enriquecían la edición francesa, pero la obra total no ha perdido nada de su gran calidad.

El profesor Sciacca nos presenta en su "Pascal" un eslabón fundamental de la cadena de pensadores cristianos con los cuales está él mismo en genuina continuidad (*). San Agustín, Pascal, Rosmini, Blondel, esos solos nombres evocan una familia de "grandes", cuya persistencia en épocas tan variadas parece constituir una constante de la filosofía occidental.

Este es un estudio hecho con la habitual erudición, claridad y lucidez de Sciacca. Pascal aparece ante todo como una experiencia vivida, un itinerario de la mente hacia Dios y la fe cristiana que arrastra todas sus vivencias: su espíritu científico, su pensar filosófico, su sensibilidad y su acción.

En primer lugar, experiencia de hombre de ciencia, contemporáneo de Galileo y del despuntar de la físico-matemática moderna, entusiasta de sus claridades y progresos, pero sensible también al campo que se extiende más allá del "orden de la geometría", el problema de la vida misma del hombre que exige ahora otro espíritu para su resolución, el "esprit de finesse". Experiencia,

(*) PASCAL, por *Michele F. Sciacca*; Barcelona, Edit. Mitacle, 1955, 254 págs.

en seguida, del "hombre de mundo": Pascal conoció los placeres, las diversiones, el juego y con ellos la corrupción, la vanidad y el tremendo aburrimiento de la llamada vida mundana y de esa manera comprende que el hombre sin Dios, es sin embargo, capaz de Dios. Experiencia además, del hombre encarnado, comprometido con una causa, creador, múltiple, ansioso de influir sobre el mundo de los escépticos e incrédulos, ardiente por comunicar el "fuego" que lo abrasa.

Pascal atraviesa todas esas experiencias sin renegar de ellas, sino, asumiéndolas, integrándolas en el poderoso impulso con que marchará él mismo y querrá arrastrar a otros, hacia la solución de las contradicciones de la condición humana. La ciencia entonces, hará que el hombre tome conciencia de su misterio, de su miseria y de su grandeza, en el plano del "pensar", pero se detendrá en los confines del pensar geométrico señalando los umbrales del "esprit de finesse", único capaz de descifrar el enigma humano. El mundo del libertino y del escéptico será develado en su vanidad y vaciedad de fondo y, al no comprobar ni una afirmación ni una negación de Dios en la naturaleza, comprobará al menos la realidad del Dios que se esconde y que pide búsqueda para ser hallado. La acción, tironeada por las pasiones, las costumbres, el amor propio, las diversiones, con su sed de infinito y de felicidad ("Jamás vivimos, pero esperamos vivir; y disponiéndonos siempre a ser felices en el futuro) es inevitable que jamás lo seamos (en el presente", Br. 172), será prueba de la verdad de la moral cristiana, que sitúa la auténtica felicidad y virtud humana en la caridad, el don de sí hasta el sacrificio.

Sciaccia nos muestra bien que "la filosofía de Pascal es precisamente filosofía religiosa, como la solución filosófica del problema del hombre es solución religiosa. El pensamiento pascaliano se identifica con su autobiografía espiritual; el proceso y la coherencia de su filosofía son el proceso y la coherencia de su alma. (...) La razón, nuestra naturaleza y la fe son pesos que atraen a Dios. La ciencia y la filosofía preparan para la fe; toda la naturaleza y todo el hombre hablan de Dios, son lenguaje de Dios que se revela ocultándose. (...) La vocación del hombre es la religión" (pgs. 192-194). Lo sitúa así en la cercanía de filosofías más recientes, como la de Blondel, cuyo tema nuclear, la continuidad de la razón y la naturaleza con la religión y la gracia, ha vuelto a despertar tantos ecos en nuestro siglo. Si es verdad que hoy persiste en la problemática de la filosofía el tema de la religión, es innegable que debe a Pascal buena parte de su espíritu y de su método.

Romano Guardini ha estudiado a Pascal para resolver, a la luz de la experiencia y el pensamiento de un gran moderno, estas interrogantes: "¿Qué ocurre cuando un hombre cree? ¿Cómo se ha formado la conciencia cristiana que se basa en tal fe? ¿Cómo se cumple una vida determinada por esta creencia? (*)"

En el primer ensayo el A. estudia la experiencia religiosa capital en la vida de Pascal, de la que nos ha quedado un papel único aunque inadecuado, el "Memorial". Para Guardini, se trata fundamentalmente de un "encuentro con el Dios viviente, encuentro inefable que no se produce como un hecho característico general, ni partiendo de cualquier esfera humana mediante la ele-

(*) PASCAL O EL DRAMA DE LA CONCIENCIA CRISTIANA, por Romano Guardini, Buenos Aires, Emecé, 1955; 275 págs.

vación del pensamiento, sino a través de revelaciones históricas" (p. 49). Se trata del Dios de Jesucristo y del Evangelio que se planta ahí súbitamente de modo inexplicable como una fulgurante luz y alegría, y que vuelve a poner todas las cosas en cuestión, no para negarlas, sino para ordenarlas en una nueva integración.

En seguida Guardini estudia la situación del ser humano en la realidad, según Pascal. El hombre se halla colocado como una corta duración entre dos infinitos cuyos silencios eternos lo asombran: "Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie". Ese silencio —interpreta Guardini— es el de las ciencias y de la razón, que sumen al hombre moderno asomado a los misterios de su grandeza y de su pequeñez en la angustia de su "monstruosa incomprendibilidad". Entonces el misterio humano "puede solucionarse únicamente partiendo de su relación con Dios" (p. 86) y pasa entonces al plano religioso. "El hombre debe trascenderse a sí mismo: no hay otra alternativa que la de poder existir por encima o por debajo de sí mismo". En el cap. IV, G. vuelve a tomar este tema para captar el movimiento del "coeur", que no es en sí una mera emoción religiosa subjetiva, sino el ápice del "esprit de finesse" que percibe al Dios vivo en la historia del judaísmo y del cristianismo. La búsqueda de Dios en sus rastros dejados en la naturaleza y en la historia del hombre restablece la confianza en el valor de ambas, que pudo quedar disminuía por las críticas implacables de Pascal a la "naturaleza pura". R. G. acentúa (en el cap. III) este supernaturalismo de Pascal, aún a riesgo de hacerlo merecedor del reproche que le hace Maritain (Cfr. "La Politique de Pascal" en "Reflexions sur l'intelligence") de padecer "la influencia del falso pesimismo jansenista".

En el cap. V, el argumento de la "apuesta" es relacionado con el argumento anselmiano y la paradoja de Kierkegaard. "En ellos, nos dice G. con razón, no se trata de prueba alguna en el sentido habitual de la palabra" sino de "expresiones religiosas intensas" a fin de mover vitalmente al incrédulo hacia la verdad de la religión, se arriesgue y capte el valor existencial de aquello que le falta.

El último capítulo, "la lucha de Pascal", estudia las causas que sirvió y por las cuales sufrió Pascal: la de la ciencia, la del jansenismo, la del catolicismo, la de la santidad. No una después de otra, sino simultáneas, entremezcladas, bullientes en ése espíritu apasionado. En todos esos frentes obtiene brillantes victorias, pero la última y definitiva es la de su soledad y pobreza y de su admirable muerte.

Es imposible no apreciar el valor de este cálido libro y agradecerse a su autor, aunque se pueda disentir en determinadas posiciones.

Con mucha claridad y amplia erudición, el A. ha llevado a cabo la tarea de dibujar, objetiva y afectuosamente, el rostro sufrido de Blas Pascal (*). Aparece, como en la célebre máscara mortuoria, el hombre profusamente conmovido por continuos y variados sufrimientos, asumidos por la sobrehumana serenidad de los que viven en la intimidad de la cruz de Cristo.

El trabajo consta de dos partes. En la Primera, "La personalidad sufriente de Pascal", encontramos un resumen de los principales estudios médicos sobre

(*) PASCAL ET LA SOUFFRANCE, por *Lucien Jerphagnon*. Preface de Julien Eymard d'Angers O. F. M. Cap., Paris, Les Editions Ouvrières, 1956, 182 págs.

la enfermedad de Pascal, que concluyen diagnosticando una tuberculosis o un cáncer de origen gástrico que complicó las meninges. En seguida, una investigación caracteriológica, llevada a cabo con la tipología de Le Senne: Pascal resulta claramente un E A S (emotivo-activo-secundario), un “apasionado” que vibra y reacciona con originalidad y profundidad ante todo lo que le afecta. La enfermedad, la consagración a sus trabajos y estudios, el aislamiento del genio, los duelos familiares (Mauriac ya puso de relieve en su “B. P. et sa soeur Jacqueline” su entrañable amor por su hermana, que lo dejó primero para irse al claustro y luego, al cielo), todo eso constituyó el acerbo cáliz de Pascal, sin que por eso cayera en la melancolía pesimista y quejumbrosa de los románticos. Ante este cuadro verdadero, uno quisiera, sin embargo, ver los aspectos más luminosos de la *joie* pascaliana, que restablecen el ritmo psicológico a la personalidad de Pascal.

La segunda parte trata del “Mal en la visión del mundo de Pascal”. El A. ve claramente que no hay que buscar en las Pensées ni en ninguna otra parte un tratado sobre el mal, ni siquiera pensamientos personales sobre el tema. “Pascal no ha escrito nunca pensamientos” gusta en repetir Jerphagnon, como una “boutade” en verdad bien encontrada, ya que las PENSÉES no tiene nada de un diario íntimo. El mal es, en Pascal, la conciencia vivida de la miseria del hombre. Miseria actual que, por la fuerza con que aspira a ser vencida, habla de una pasada grandeza. Es el pecado original, el hecho por el cual el hombre ha perdido su primera grandeza, por la que guarda sin embargo una invencible nostalgia. “Se capta aquí —dice el A.— de manera muy clara esa misteriosa coincidencia de dos series de hechos experimentales que llevan a constatar una quiebra en el hombre y en la historia... y que llevan a considerar el advenimiento de un Dios miserable y grande: Jesucristo” (p. 146). En Cristo agónico, Pascal discierne como el reflejo de la faz humana, dolorosa y espléndida. No habrá nunca para el hombre una mayor claridad que la de este misterio de Dios crucificado.

Aplaudimos el trabajo de Jerphagnon, científico y conmovedor, no sólo apreciable para los amigos de Pascal, sino útil para quien desea penetrar en su intimidad. Haremos tal vez una pequeña reserva respecto a citas superfluas y a un cierto prurito de discutir con sutileza expresiones de otros estudiosos de Pascal.

JORGE HOURTON P.

EPÍSTOLA A UN LECTOR DE ORTEGA

¿No es verdad, amigo lector, que a usted le encanta Ortega? Usted es aficionado a la Filosofía. Le gustan los conceptos claros, bien definidos, tallados con precisión de camafeo. Sabe paladear la belleza de un estilo flúido, limpio, castizo, que se desenvuelve con ritmo juvenil de *andantino sostenuto*. Sonríe levemente cuando se tropieza de improviso con la gracia fresca de un adjetivo exacto, de una metáfora justa, que se levanta con sorpresa de alondra mañanera sobre los pardos surcos de Castilla. Usted, lector asiduo de literatura moderna, sabe apreciar el mérito de unas cuantas palabras bien colocadas, red

impalpable en cuya sutileza queda apresado, sin esfuerzo aparente, el vuelo trémulo de unos conceptos que usted más de una vez había intentado en vano capturar. Lo que usted sentía, y no había sido capaz de expresar, lo encuentra de pronto, temblando como una gota de luz, en el fondo del fanal transparente de una metáfora feliz.

Usted era muy joven cuando por vez primera entró en contacto con Ortega. No sabía de la Filosofía más de lo que había podido aprender en aquellos trecebundos textos del bachillerato. Y claro, sin que usted me lo diga le diré yo que cuando recibió su diploma su juicio no era demasiado benévolo hacia esos señores que se cobijan bajo las alas del pájaro de Minerva.

Quizá después estudió en la Universidad. Allí su mente entró nuevamente en tortura para tratar de comprender un sin fin de sistemas, catalogados bajo las etiquetas más extrañas, terminados todos en un amplio abanico de *ismos*, y que, bien o mal, le hacían encajar en nuestro idioma español, a costa de algún descoyuntamiento que otro. Aquello era, ¡otra vez!, la Filosofía. Campo de Agramante de todas las opiniones. Interminable tela de Penélope, urdida y deshecha mil veces durante veinticinco siglos.

Para colmo de males, en España no había habido filósofos. Y era menester cargar a presión la memoria con nombres extraños, y con nomenclaturas más extrañas todavía, procedentes de la rosa de todos los vientos.

Entonces fué cuando usted, lector amigo, se encontró con Ortega. Usted escuchaba un lenguaje inteligible. Usted sentía un indefinible estremecimiento al ver que los conceptos más abstrusos brillaban con silencioso chisporroteo de joya. Usted se complacía en ver las ideas más difíciles irse desanillando sin ruido y sin prisas, y ascender como espirales ingravidas en el azul del pensamiento. Usted mismo se asombraba de entender por vez primera y sin esfuerzo aquellos intrincados laberintos de los sistemas extranjeros, que hasta entonces le habían parecido la quinta esencia de las tinieblas. Usted se sentía guiado, con suavidad, pero con firmeza, por una mano experta, que en los anaqueles del museo de la Historia le iba mostrando momias que parecían revivir al contacto con la varita mágica de una palabra de luz. Usted experimentaba la satisfacción de sentirse hombre de su tiempo, sin tener que renunciar a ninguna conquista de la razón ni de la ciencia. Admiraba los sistemas antiguos, que, en su tiempo, habían sido la expresión circunstancial de la verdad. Pero la vida no se había estancado en la esterilidad de unas fórmulas secas y cerradas, sino que de vez en cuando había desentumecido sus músculos, estirándolos en tensión de atleta, para dar en el momento oportuno un salto hacia adelante, aunque fuese a costa de dejar su curso sembrado de las leves pavesas de viejos sistemas que, en su día, fueron la verdad para quienes con ellos expresaron su momento vital.

Por vez primera encontraba usted una Filosofía inteligible, que le hablaba de la vida como transfondo radical de cada uno. Que no se petrificaba en fórmulas anquilosadas, sino que buscaba para vestirse el retal más policromo de la moda de cada día. Que no era muda beatería ante nombres y sistemas consagrados, sino que los dejaba pasar empenachados y solemnes en vistoso desfile multicolor, para contemplarlos desde su cómoda ventana de espectador. Una filosofía que era más bien un modo de filosofar, un hacerse indefinido, sin estación de término ni punto final. Que no definía, sino observaba. Que no juzgaba, ni se comprometía con veredictos de tribunal supremo. Una filosofía

ágil, alegre, deportiva, que se complacía en el juego de hacer saltar a cada paso el vuelo tornasolado de bellos pájaros, pero que se ahorra la ingrata tarea de perseguirlos, y la atrocidad de disparar sobre ellos para cobrarlos.

Por vez primera en su vida se sentía usted encantado con la Filosofía, y orgulloso con una filosofía pensada y escrita en español.

Pero el tiempo, que corre para la Filosofía, tiene la mala ocurrencia de correr también para usted. Al fin y al cabo la vida es temporalidad. Ya no es usted tan joven como cuando emprendió aquel periplo marinerero bajo el pilotaje orteguiano. Y los años son una calamidad, porque, entre otras cosas a lo mejor se le ocurre el prosaísmo comercial de hacer un balance. Un balance, ¡uf! Palabra que le habría espantado en su juventud, pero que ya no le asusta ahora, cuando algunas canas dejan entrever la indiscreción plateada de su brillo sobre sus sienes. Un balance de todas esas bellas singladuras por los mares de la filosofía.

Usted recuerda, de su bachillerato, que el movimiento no tiene razón ninguna de ser, si no conduce a alguna parte. Que el mismo deporte —cesación voluntaria del trabajo— en su aparente intrascendencia, tiene una finalidad, que es la de descargarnos del agobio de las preocupaciones, de aflojar un poco la tensión del arco, para trabajar después con más eficacia. Usted recuerda vagamente que la filosofía era una denominación genérica, dentro de la cual estaban comprendidas numerosas partes de la ciencia, cada una de las cuales se planteaba problemas específicos sobre la realidad. Que filósofos de todas las nacionalidades se habían dedicado, en dura labor de siglos, a desentrañar los problemas externos del Cosmos, y los internos de su propio ser, y además los que están por encima del Cosmos y del propio ser de cada uno. Que el hombre, el mundo y Dios, con toda la riqueza temática involucrada en cada uno de esos grandes enunciados, habían sido el objeto de los desvelos de los grandes nombres de la Filosofía.

Y a usted se le ocurre preguntarse en un buen momento. ¿Qué respuesta puedo yo dar ahora, después de mi largo y agradable viaje, a cada uno de esos grandes temas de la Filosofía? ¿Qué puedo decir del mundo, qué de mí mismo, qué del alma, qué del conocimiento, qué de la moralidad, qué... de Dios? ¿Será aventurado sospechar que sobre estos temas concretos la cacería no ha sido demasiado pródiga en resultados? Usted ha aprendido muchas cosas. Pero quizá, quizá, lo que menos ha aprendido ha sido Filosofía.

Bueno, además usted no es un hombre que se asuste fácilmente ante las herejías. Estábamos aviados si en estos tiempos saliéramos a la calle con ojos pudibundos y con oídos medievales. De todos modos, usted es católico, y a lo largo de su viaje no ha podido menos de notar, no ya sólo un propósito deliberado de preterición de temas religiosos, sino que de vez en cuando la máquina despedía leves chispazos, reveladores de un fuego escondido. ¿Sectarismo? —No, por Dios. Pero el caso es que, al llegar al final, usted no sabe si Dios es personal o impersonal, si existe en la realidad o no es más que una ficción kantiana de nuestra mente, o una virtud cósmica silente desparramada por el Universo.

Tampoco sabe usted si su alma, en caso de tenerla, es espiritual y creada por Dios, o es el producto de una evolución que de pronto dió un salto brusco y arrancó la razón de la materia como la chispa de un pedernal. Usted no sabe si su alma es inmortal, o si estará destinada a disolverse junto con el soporte de su cuerpo. Tampoco sabe usted si su persona, su "yo" vital intransferible,

está llamado a un destino eterno, que hay que conquistar con una vida ajustada a la norma eterna de la moral. O mejor dicho, usted ha podido leer que esa bienaventuranza eterna de que habla el Cristianismo, no es más que un delicioso cuadrado redondo, y que una vida que deje de ser movimiento, drama, lucha interior, problematidad, ni siquiera puede llamarse vida.

De manera, amigo mío, que usted que tan alegremente se había embarcado en la empavesada nave de una filosofía que creyó ser la auténtica portadora de la verdad, y la que le iba a resolver todos sus problemas intelectuales, en el momento de ajustar sus cuentas se encuentra con la ingrata sorpresa de un enorme déficit intelectual, del que no tiene derecho a echar la culpa a nadie.

FR. GUILLERMO FRAYLE, O. P.
Universidad de Salamanca (España)

LA "RELACIÓN DE INCERTIDUMBRE" DE HEISENBERG Y EL SENTIDO DE MEDICIÓN Y REALIDAD EN FÍSICA

*"Mensura autem nihil aliud est quam id
quo quantitas rei cognoscitur".*

(Sctus. THOMAS, *In XII lib. Metaph.*)

Al ocuparnos en otro lugar ⁽¹⁾ sobre el problema de la causalidad en la física moderna, dejamos *ex professo* de lado, al considerar la *Unbestimmtheitsrelation* de Heisenberg, el aspecto de imposibilidad de determinar simultáneamente la velocidad y el momento (el estado, diremos) de un electrón. Si con la imposibilidad de fijar exactamente ambas variables sólo quisiera significarse una falla *física* de nuestra parte, esto es, dependiente de los conocimientos actuales o de los medios disponibles para hacerlo, nada habría que objetar; pero de las mismas palabras de Heisenberg ⁽²⁾ y de otras aun más cortantes de Eddington ⁽³⁾ es fácil ver lo que se intenta: una reafirmación —ilícita— del principio neopositivista según el cual lo que en principio no puede medirse, necesariamente no existe. Luego, si la causalidad *en principio* no puede ser medida, no existe.

(1) J. E. BOLZÁN, "Indeterminismo, causalidad y física cuántica", *SAPIENTIA*, 1957, XII, pp. 187-200.

(2) W. HEISENBERG, "Ueber den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik", *Zeitschrift für Physik*, 1927, 43, p. 197: "...uno podría sentirse inducido a suponer la existencia, detrás del mundo estadístico percibido, de un mundo "real", donde rige la ley de causalidad; pero tal especulación nos parece, insistimos, estéril y sin sentido (...) así se constata definitivamente por medio de la mecánica cuántica, la invalidez de la ley de causalidad". Téngase en cuenta que los términos "causalidad" y "ley de causalidad" son convertibles para la gran mayoría de los científicos.

(3) "...afirmamos que al describir la posición y la velocidad de un electrón más allá de un número limitado de decimales, intentamos describir algo que no existe (...). Se sugiere que jamás podremos conocer la asociación de la posición exacta con la del momento exacto porque *no existe semejante cosa en la naturaleza*". A. E. EDDINGTON, *La naturaleza del mundo físico*, Buenos Aires, Sudamericana, 1946, pp. 260 y 263.

Este espíritu neopositivista existe más o menos explícito en casi todos los físicos notables contemporáneos, quienes habiendo comenzado por restringir su enunciado "para el físico", acabaron por eliminar esta restricción, absolutizando sus afirmaciones (4).

Tres son, consecuentemente, los puntos a analizar: el concepto de *causalidad*, la noción de *medir* y la aclaración *en principio*.

I

No nos detendremos ahora sobre el concepto de causalidad pues creemos haberlo hecho suficientemente en nuestro citado artículo; para no repetirnos, allí remitimos al lector.

II

La ciencia moderna ha insistido fuertemente en el profundo significado del verbo "medir" como operación física destinada a explicar, o al menos describir un proceso. La cuantificación del fenómeno ha evolucionado, a partir de su descubrimiento y sistematización por Galileo, desde una *conditio sine qua non* para calificar de "científico" un hecho observado hasta convertirse, por mediación del positivismo, en esa misma *conditio* no ya para admitir el ingreso de aquél en el mundo científico sino para otorgarle categoría de útil (5) y aun de realidad (6); Bridgman (7) con su "operational point of view" relaciona insistentemente el concepto físico con el proceso de medirlo.

Esencialmente medir significa conocer, alcanzar una cantidad en tanto que cantidad, es decir, captar la cosa extensa según su primera determinación —la extensión— y no según su naturaleza (8). La medida de algo que de sí es cuantitativo es lo que lo define —en sus propiedades materiales al menos— como tal. Es claro que dicha medida será más o menos perfecta según la perfección de los medios utilizados para alcanzarla y la accesibilidad del objeto, factores ambos que se oponen al mismo tiempo al *conocer una cantidad*; si el primero es defectuoso, así lo será la medición efectuada: la historia de la física y de la química ilustran abundantemente este variar de precisión con el perfeccionamiento del instrumental disponible. Residiendo, en cambio, la falta en el objeto, si su accesibilidad es vedada por alguna causa física, será imposible conocerlo *en el aspecto cuantitativo que se desea*, sin poder negar por ello su existencia (ésta pertenece a otro orden de cosas); pero si el objeto se opusiera de sí intrínsecamente a ser medido siendo un ser material, extenso, entonces sería ininteligible y, en última instancia, simplemente *no sería*.

(4) A. EINSTEIN, *Ueber die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie*, Braunschweig, Friedr. Vieweg u. Sohn, siebzehnte Aufl., 1956, p. 13.

(5) "Lo que importa no es saber qué es la fuerza sino saberla medir (...). Esta noción subjetiva [frio, calor] no puede traducirse en números, luego ni sirve para nada". H. POINCARÉ, *La ciencia y la hipótesis*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1945, p. 109.

(6) "Un concepto tiene realidad física sólo cuando en el mundo de los fenómenos le corresponde algo determinable por medio de mediciones". M. BORN, *La teoría de la relatividad de Einstein*, Madrid, Espasa-Calpe, 1922, p. 85.

(7) P. W. BRIDGMAN, *The logic of modern physics*, New York, Macmillan, 1928.

(8) Sctus. THOMAS, *In XII Lib Metaphys.*, lib. X, lect. II n. 1938.

Aclaremos lo dicho con un lúcido ejemplo ⁽⁹⁾: la luna, en su movimiento de rotación alrededor de la tierra, muestra siempre la misma cara, no pudiéndose observar ni medir la posterior. ¿Luego ésta no existe? Bien sabemos que sí; la sola intuición de la naturaleza del ser extenso nos afirma que dicha cara existe, veámosla o no, podamos o no medirla. No se trata aquí de una imposibilidad *esencial* de mensurar sino sólo *técnica*: si se lograra perfeccionar el medio (digamos, el *Sputnik*) quedaría superada la dificultad.

III

Ahora bien: ¿existen casos en que *por principio* no pueden medirse cuerpos de sí cuantitativos? Es evidente que si *por principio* entendemos *por principio metafísico*, ello no es posible, tal ser no existiría, como dijimos. Pero sigamos a Hoenen en su ejemplo de la luna. Supongamos que no sólo a causa de falla técnica sino también (o exclusivamente) en virtud de una ley física fuese imposible alcanzar la otra cara de la luna; es decir que *por principio* (de la supuesta ley) no podemos medir nada de esa cara con instrumento alguno. ¿Arguye ello algo contra su existencia? Nada, en absoluto: nuevamente su realidad quedará intocada. *En principio* —también aquí— existiendo esa cara posterior, debe poder medirse.

Por lo tanto entran aquí en juego dos *en principio* que se excluyen mutuamente. ¿Cuál privará? La respuesta no es difícil: en un caso se trata de un principio físico, dependiente de una ley descubierta inductivamente, esto es, a través de una argumentación que para ser absolutamente válida requiere la completa consideración de todos los casos concretos. Y precisamente la inducción informa en grado eminente el desarrollo dialéctico de la ciencia experimental, puesto que las leyes —objeto fundamental inmediato del conocimiento científico— se obtienen razonando sobre un conjunto de casos particulares, captados a través del accidente *cantidad* de los cuerpos considerados.

En el otro caso se está en presencia de un principio inmediatamente inteligible a partir del ser en cuanto extenso, es decir, desde un grado superior de inmaterialidad y, por consiguiente, de inteligibilidad. Tenemos la certeza de su validez a través de la seguridad que supone la intuición esencial de la extensión. Puesto que una evidencia se cimenta sobre la comprensión de una esencia y no sobre una enumeración más o menos amplia, es manifiesta entonces la superioridad del segundo *principio*.

IV

En nuestro artículo anterior ya citado ⁽¹⁰⁾, al preguntarnos sobre la realidad del “principio de indeterminación” de Heidenberg, distinguíamos entre la imprecisión dependiente del método o medio de medir (accidental por lo tanto) y la imposibilidad esencial de hacerlo. De lo expuesto deducimos que la imposibilidad de medir el estado de un electrón —el ejemplo clásico de Heisen-

⁽⁹⁾ P. HOENEN, *Filosofia della natura inorganica*, Brescia, La Scuola, 1949, p. 216.

⁽¹⁰⁾ Cf. (1), p. 192.

berg— es una imposibilidad resultante no por defecto esencial del objeto sino por el medio de observación; esto es, se trata de una dificultad (imposibilidad) exclusivamente física, aun cuando su superación no sea por ahora ni remotamente vislumbrable en razón de su dependencia de factores (luz, por ejemplo) conocidos ya con una respetable profundidad. Es claro que no daremos aquí —ni pasa por nuestra mente— un camino hacia la solución de este "principio de incertidumbre": eso cae exclusivamente en el dominio de la física. Insistimos solamente en que se trata de un *principio* físico, de una dificultad sólo dependiente del medio con que se cuenta para observar y que de ningún modo puede afectar la noción de causalidad, cuya realidad es fundamentada a partir de un punto de mira superior —el metafísico— aun cuando no pueda ser "medida".

La experiencia mental de Heisenberg —su *Gedankenexperiment*— con la cual quiere ilustrar la imposibilidad conceptual de conocer el estado de una partícula individualmente considerada, es engañador: no se trata de una verdadera experiencia ideal sino en el instrumento utilizado (un microscopio suficientemente poderoso) pero no en el medio de observación (la luz) que es considerado con todas sus propiedades reales. Y aun cuando no fuera así, aun cuando imagináramos una verdadera experiencia ideal, tampoco podría así medirse la causalidad ni resolver su validez como principio universal; en primer lugar porque no se trata de ninguna manera de algo cuantificado: todo lo más, se verificará *cualitativamente* su efecto en el fenómeno observado; en segundo lugar, porque si bien la causa no llega a ser sino en función del efecto concomitante y es necesaria la experiencia para dibujar los rasgos primeros de su existencia, si se nos permite hablar así, una vez asentados estos se salta inmediatamente al plano ontológico, a la metafísica, y se concluye su necesidad *stricto sensu*, constituyéndose en una proposición *per se nota* ⁽¹¹⁾, un principio analítico: su realidad no física trasciende todo intento de medición.

Las conclusiones de las ciencias experimentales pueden —y de hecho lo hacen— ser punto de arranque de la reflexión más trascendente de la metafísica ("Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu"), pero de ninguna manera serán *probativas* en ese orden puesto que no pasarán en su actividad del plano de los fenómenos físicos. Razón esta última por la cual, si bien el físico *en cuanto físico*, puede *prescindir* de la metafísica, no podrá de ninguna manera *negarla* y aun más, deberá recurrir a ella cuando pretenda explicar profundamente sus resultados, dejando entonces de ser exclusivamente físico.

Luego, cuando el físico habla *en principio*, siempre deberá sobreentender —quíralo o no— que se trata de un principio *físico*, accidental, con todas las restricciones que ello supone, y que no toca para nada los principios fundamentales establecidos definitivamente *desde* el ser.

J. E. BOLZAN.

(11) Sctus. THOMAS, S. *Theol.*, I, q. 2, a 1.

REDESCUBRIMIENTO DE DIOS (a)

I

La obra de G. B. comienza con un análisis de las diversas actividades vitales, que demuestran su sentido *intencional*: todas ellas están abiertas a la trascendencia o, en términos de Husserl, "menta" siempre un objeto. El autor procede gradualmente. Comienza con la actividad vital inconsciente o fisiológica y asciende luego a la actividad psíquica consciente. Ambas se estructuran intencionalmente, son funciones vitales íntimamente penetradas —como se ve, por ejemplo, en el hambre, acto fisiológico y psíquico a la vez— en busca de un objeto que satisfaga sus necesidades. Por otra parte, se observa que tal intencionalidad no es nunca desfraudada en el ámbito de la experiencia en que ellas se colocan: a la actividad o tendencia responde siempre la *existencia* del objeto.

En un plano superior, la actividad espiritual actúa también intencionalmente o abierta a objetos trascendentes, bien que "inexperimentables". Son los objetos de la *Ética*, de la *Estética* y especialmente de la *Metafísica*, objetos que se presentan como meta-empíricos y absolutos, y que, a juicio del autor, son aprehendidos por la emoción, por los sentimientos espirituales y por la inteligencia, respectivamente; pero, en todo caso, en lo que a la aprehensión intelectual de la Metafísica hace, sólo de una manera probable.

Bajo la evidente influencia de Husserl, el autor da por supuesta la distinción entre *objeto* y *ser*. Lo inmediatamente "mentado" en la actividad intencional de la *inteligencia* es el *objeto*. La *realidad*, en cambio, es afirmada por un acto de la *voluntad*. Es ésta quien confiere *realidad* a los *objetos* y reintegra así a éstos en aquélla.

Por debajo de todos los conocimientos, científicos y metafísicos, y aun por debajo de toda la actividad intencional está la *fe*, que con su decisión otorga *realidad* a todos los *objetos* experimentales e inexperimentales.

Esta fe o "creencia depende mucho de la voluntad. El creer o dejar de creer se basa en una decisión en que se admite algo o en que se renuncia a admitirlo [...]. Después de todas las dudas y deliberaciones, hay un instante en que el sujeto decide poner realidad a una apariencia determinada y aquello que coordina la apariencia con la realidad, lo inmanente con lo trascendente, la experiencia con la creencia es la voluntad" (págs. 122-123). La fe se constituye, según G. B., mediante la conjunción de la actividad intencional de la inteligencia con la voluntad, que confiere realidad a los objetos de equélla, lo mismo que a los valores éticos y estéticos. El orden de intervención de ambas actividades puede ser o bien desde la decisión de la voluntad al esclarecimiento y fundamentación de la misma por parte de la inteligencia, o viceversa, desde la investigación y dilucidación de los *objetos* a su afirmación como *realidad* por la voluntad, según que el proceso de la fe comience con un acto de "voluntad impulsiva" o con un acto deliberativo de inteligencia. Por consiguiente, "creer, en un sentido amplio [...] consiste en una plena integración de la intencionalidad espiritual en la razón, el sentimiento y la voluntad [...]. Llega-

(a) REDESCUBRIMIENTO DE DIOS, *Una Filosofía de la Religión*, por Rafael García Barcena, Editorial Rex, pág. 178 en 8º, La Habana, 1956.

mos, pues, a la conclusión de que un acto de voluntad, deliberado o impulsivo, consciente o inconsciente, es indispensable para integrar el pleno acto de fe [...]. La *vivencia* de la *realidad*, en la creencia, es el *motivo* que induce a creer, pero no la creencia misma [...]. El pleno acto de fe está constituido por el acto de intencionalidad espiritual o acto de fe pura y la conciencia correspondiente del mismo, por una parte y, por otra parte, por el acto de voluntad, que incorpora el contenido correspondiente a la región de los objetos absolutos reales, y el acto afectivo, que dota de valor a ese contenido, una vez que ha sido objeto de la decisión de la voluntad" (págs. 124-125). "En sentido estrictísimo, creer es ejercitar el acto de intencionalidad espiritual que *pone en la conciencia*, junto con las notas substanciales de un objeto trasnatural, la nota de identidad de dicho objeto, la mención de su consistencia ontológica", que incorpora el acto de decisión de la voluntad (pág. 123).

La vía intencional de la inteligencia únicamente *menta objetos* y la intencionalidad de la Metafísica *menta objetos "inexperimentables"*, de cuya existencia sólo logra probabilidad. Pero la vida humana necesita para su actuación la *realidad* de tales *objetos*. Y así como en el orden fisiológico y psíquico inferior necesita y encuentra en la *realidad* tales *objetos* experimentales, en el orden espiritual necesita también de la *realidad* de tales *objetos* y *valores* —éticos, sobre todo—, de la *realidad* del propio ser, de la inmortalidad personal y sobre todo del Absoluto divino, que debe ser personal. Dios responde a una necesidad y exigencia vital, más aún, a la necesidad vital fundamental, sobre las que descansan todas las demás exigencias con sus respectivos objetos, porque sólo Dios puede ser "el fundamento que sirva de garantía permanente a la absoluta realidad de sentido de la vida humana" (pág. 155). Sin Dios personal la vida espiritual humana pierde el fundamento de su sentido, sobre todo de su sentido moral, y resulta absurda. "Un fundamento absoluto como el descrito, que sea supremamente poderoso, inteligente y bueno, y que mantenga fines en relación con lo humano, algo que tuviera esas características, no podría ya ser caracterizado como *algo*, sino como *Alguien* [...]. No importa que el individuo sea materialista y ateo. Cada vez que, sin proponérselo está orientando su conducta a instancias absolutas; cada vez que, por lo mismo, está presuponiendo la validez absoluta de la vida humana, que impone esas instancias está presuponiendo también, y en primer término, explícita o implícitamente, una realidad absoluta, sabia, poderosa y buena y con una intencionalidad dirigida hacia lo humano, que le garantiza la absolutidad de la vida y de sus objetos" (pág. 156).

Una vez alcanzado este fundamento absoluto y divino de la vida, la fe debe hacerse crítica con la ciencia; no en el sentido de que la fe se convierta en ciencia, sino en el de que bajo las exigencias de la ciencia se purifique y aun logre a las veces una fundamentación teórica.

II

El libro de G. B. está concebido y realizado con un plan orgánico y claro en todo su desarrollo, de modo que el "redescubrimiento de Dios" se impone como la exigencia de la intencionalidad de la vida humana llevada hasta el fin, hasta la fe, que sustenta todas las dimensiones intencionales y el sentido mismo de la vida humana.

Pese a lo arduo del tema y a la amplitud y densidad con que G. B. lo desenvuelve —haciendo incidir en él sus múltiples y bien asimilados conocimientos científicos y culturales— el autor ha logrado conferir a su exposición una magnífica diafanidad, proveniente de la unidad de su plan, del rigor de su método y de su argumentación, que encuentran una prosa adecuada para transmitirlos con toda claridad y brillo. (El autor es Premio Nacional de Literatura y Premio Nacional de Filosofía en Cuba).

Por otra parte, la exposición está animada con un espíritu de sinceridad y de nobleza, que más que un frío raciocinio trasunta el esfuerzo convergente de toda una vida que busca con todas sus fuerzas esclarecer y fundamentar su propio sentido y que lo alcanza, al final, en la cima luminosa de la Verdad divina, desde la cual ilumina su preciso alcance y modo de *ser* y *deber-ser* en todas las múltiples direcciones —hasta entonces oscuras— de su actividad y de su misma esencia.

Sin embargo, tan noble y rico esfuerzo, ha sido en gran parte malogrado y no resiste a una crítica filosófica, al ser trasvasado conceptualmente en una organización y fundamentación débil y, por momentos insostenible. En efecto, el autor no ha sabido deshacerse de los prejuicios acerca del conocimiento, que desde Descartes y Kant desgraciadamente gravitan, consciente o inconscientemente, sobre la Filosofía moderna y contemporánea. En G. B. es evidente que su pensamiento es tributario, en este punto, más de lo conveniente, de Kant y de Husserl: el conocimiento intelectual sólo aprehende el *objeto*, pero no la *realidad* —*agnosticismo*—; la cual sólo es captada por la voluntad, quien con su decisión la integra e identifica con aquél —*fideísmo irracionalista*—.

Estos son precisamente los dos errores fundamentales a que, respectivamente, arriban las dos *Críticas* de Kant: la *Crítica de la Razón Pura*, que niega a la inteligencia la capacidad de aprehender el ser en sí o Noumenon —*agnosticismo*—, que luego pretende alcanzar como *postulado* de la moral en la *Crítica de la Razón Práctica* —*fideísmo irracionalista*—.

Tampoco la *Fenomenología* de Husserl, que inicialmente se levantara contra el *formalismo* kantiano invocando el carácter intencional de la vida intelectual logró superar el idealismo trascendental, al contrario, con su escisión entre *objeto* y *ser*, fué hundiéndose más y más en él.

G. B. ha recibido y aceptado sin crítica esta herencia gnoseológicamente agnóstica y ha querido reconquistar la realidad y a Dios mismo, por este camino impracticable del *irracionalismo* de una fe, que como *decisión de la voluntad* quiere llenar de *realidad* los *puros* objetos *puramente inmanentes* de la conciencia.

Se dirá que la fe sólo da fuerza al argumento de la razón, que presenta la existencia de Dios como necesaria para dar sentido a la vida humana. A lo cual responderemos que el argumento o vale por fuerza de la razón y entonces se concede que la *inteligencia es aprehensiva de la realidad* y no necesita de la voluntad para hacernos captar la existencia de Dios, y en general, de cualquier ser o verdad; o no vale plenamente por sí mismo, y entonces la decisión de la voluntad tampoco puede añadirle nada de fuerza, porque la voluntad es ciega: no es aprehensiva de la verdad, sino que quiere y se adhiere a ella como bien, en cuanto vista por la inteligencia. El juicio —afirmativo o negativo— es siempre *formalmente* o como tal actividad de la inteligencia y no de la voluntad. El asentimiento o está determinado por la evidencia intrínseca o extrínseca

de la verdad o ser trascendente y entonces procede como acto, un juicio, de la inteligencia; o no está determinado por ella, y entonces es también un acto de la inteligencia bien que movido por la voluntad; la cual le puede conferir una seguridad o certeza *puramente subjetiva* de la posesión de la verdad, pero nunca una *verdadera certeza* o seguridad en esta posesión, que sólo puede provenir de la imposición de la *verdad o realidad evidentemente presentada a la inteligencia*. Afirmar que la fe, como decisión de la voluntad, según sostiene G. B., nos asegura de la realidad de los objetos de la inteligencia e incluso de Dios, es conferir a la voluntad un carácter aprehensivo del ser que no tiene, es introducirse por el camino del *irracionalismo*, que, a más de ser impracticable, puede conducir a cualquier afirmación, incluso de los contradictorios. *La voluntad quiere un bien ausente o se goza de un bien presente, pero nunca lo aprehende o se posesiona formalmente de él*. Más aún, su propia actuación sería imposible sin la iluminación previa de la inteligencia que la dirige y la ilumina en su camino y luego la informa objetivamente en su propio acto.

En una palabra, o la *inteligencia* aprehende el *ser*, la *realidad* existente, y desde ella llega a Dios como a su Causa primera y eficiente y Causa final última, sin la cual aquella realidad inmediatamente aprehendida no existiría, o no —como lo admite G. B.— y entonces queda cerrado todo acceso a la realidad, válidamente justificado. Y no hay más tribunal para tal justificación que el de la inteligencia y, en suprema instancia natural, de la Filosofía. La fe, en el sentido del autor, la voluntad, la emoción, etc., no *de-velan* ni *des-cubren* ningún ser ni a Dios, sino que ya lo suponen.

La auténtica fe es un *acto* de adhesión *de la inteligencia* a una verdad, no por su evidencia intrínseca, sino por una *evidencia extrínseca*, fundada en la *autoridad* del testimonio, es decir, de la *ciencia* y *veracidad* de quien la trasmite. Cuando el testigo es un hombre, engendra una certeza moral, aprehensible por una fe humana; pero cuando el testigo de la verdad es el mismo Dios, que nos la comunica o *revela*, dado que su *Autoridad* se constituye por su *Ciencia infalible* y su *Veracidad absoluta*, la fe que engendra es sobrenatural con una certeza o seguridad absoluta en la verdad poseída. La fe humana, pues, y más la fe sobrenatural, no se logran por vía emotiva y volitiva sino por *vía intelectual*; y el acto y la virtud sobrenaturales de la fe *residen formalmente en la inteligencia*, según enseña la Teología. La voluntad no hace sino sostener este acto formalmente intelectual de la fe.

Con las aclaraciones precedentes, debemos reconocer que el libro de G. B. pone de manifiesto una gran verdad: que sin la realidad del ser y valores trascendentes y, en definitiva, sin la existencia del Ser absoluto de Dios, la vida resulta incomprensible y absurda; y, en cambio, sólo con ella la vida humana logra esclarecerse en todo su cabal sentido en sí misma y en los valores absolutos de la verdad, bien y belleza, que, en definitiva, suponen y se apoyan en el Ser —Verdad, Bien y Belleza— de Dios, quien desde la transcendencia la fundamenta. Pero tal verdad nos la ha hecho alcanzar el autor mediante sus *análisis* y *razonamientos*, que la hacen aprehensibles a nuestra inteligencia; verdad, por otra parte, a la que se llega con otros argumentos más rigurosamente científicos, a los que tal vez el autor no ha querido apelar, a causa de su desconfianza de la inteligencia para alcanzar la realidad. Aun sanado por la fuerza del raciocinio intelectual, para mantener su fuerza el argumento del autor debería ser precisado y ajustado con rigor frente a ciertas posiciones actuales

—de Sartre y Camus, por ejemplo— que aceptarían sin dificultad el *sin-sentido* y carácter absurdo de la vida. Tal ajuste se lograría eficazmente haciendo ver que la voluntad humana tiene apetito o apetencia natural del Bien infinito y que, por ende, sin la existencia de ese Bien o Dios tal apetito, que de hecho existe, sería absurdo y, como tal imposible.

En todo caso, pese a estas reservas, el libro expresa magníficamente la rica experiencia de un esfuerzo total emprendido en busca de Dios para lograr el esclarecimiento de la propia vida en todas sus direcciones y tiene, por eso, el valor de un ejemplar testimonio de la búsqueda desinteresada de la verdad absoluta frente a una sociedad materializada y aprisionada en un mundo pequeño y envilecido por intereses terrenos y egoístas, que, por eso mismo, ha perdido de vista a Dios, sin el cuál la vida humana pierde todo sentido y carece de auténtico valor y “*redescubrir a Dios*” es la única empresa que permitirá volver a “*redescubrir al hombre*” en su ser y deber ser, devolviéndole el auténtico sentido de su vida personal y también social, que el hombre actual ha perdido, porque, queriéndose poseer plenamente con exclusión de todo otro, ha perdido a Dios y con El el fundamento de su propio ser y vida temporal y eterna.

OCTAVIO NICOLAS DERISI

DOS OBRAS SOBRE LA AFECTIVIDAD

Parece superfluo destacar el interés que suscita cualquier esfuerzo serio por dilucidar con rigor y precisión la fisonomía esencial de la vida afectiva y de sus fenómenos más importantes. Sabido es que este tema, uno de los más centrales y a la vez más actuales dentro de la problemática filosófica, aparece, por lo general, dentro de un marco de indecisiones doctrinales y de lamentable ambigüedad conceptual.

La primera de las obras que me toca reseñar pertenece a ALEJANDRO ROLDAN y lleva por título “*Metafísica del sentimiento*” (1); intenta principalmente exponer “los fundamentos ontológicos de una Psicología de la afectividad” y a la vez, se propone aunque secundariamente, desarrollar algunas aplicaciones de la doctrina expuesta, en primer lugar, en el campo de la metafísica, en el que se esboza una nueva síntesis de ésta, dando cabida a lo “grato” como atributo trascendental del ser; en segundo lugar, en la axiología donde se formula una teoría congruente con la opinión defendida sobre el sentimiento. A este doble objetivo del autor corresponden las dos partes de la obra: I) Existencia y naturaleza del sentimiento; II) Aplicaciones filosóficas de la doctrina del sentimiento. Ambas precedidas por una introducción en que el A. alude a la evolución doctrinal respecto del sentimiento y señala luego el método adecuado para el estudio de la afectividad.

(1) ALEJANDRO ROLDAN, *Metafísica del sentimiento*. Ensayo de psicología afectiva. Aplicaciones a la ontología y axiología. Instituto Luis Vives de Filosofía. C. S. I. C., Madrid, 1956, p. 495.

Inicia la primera parte con una revista de las opiniones sobre la naturaleza de la afectividad, la que le permite mostrar la imprecisión terminológica y conceptual que reina sobre el tema.

Para determinar la naturaleza del sentimiento el A., que se mueve en una dirección neoescolástico-suarista, aplica el criterio de especificación o irreductibilidad, que abarca el "formal" (por el objeto formal) y el de "relación intencional" (p. 61.) Así establece su tesis de que el sentimiento es una función irreductible al conocimiento y a la tendencia (p. 63-78). Sin embargo, la afectividad no es una función independiente, pues todo sentimiento depende, aunque de diverso modo, de un conocimiento o de una tendencia, lo que permite distinguir entre sentimientos por vía cognoscitiva y sentimientos por vía conativa (p. 79-84). Por otra parte, para el A. el sentimiento, aunque no intencional, dado su carácter eminentemente subjetivo, tiene su propio objeto formal. La aparente incompatibilidad de estos rasgos se disipa, según el A., distinguiendo tres sentidos diversos del término "intencional" (p. 96-98). "El sentimiento, en una palabra, no es intencional, porque aunque es verdad que posee su objeto específico, no tiende a (non-tendit-in), sino que permanece en su reposo interior paladeando lo "grato" que le han suministrado las funciones representativa o tendencial" (p. 99).

A continuación el A. procede a una división trimembre de la afectividad, distinguiendo entre sentimientos "superiores" o "espirituales", "centrales" y "periféricos". Estos tres estratos de la afectividad corresponden paralelamente a los que se dan en las zonas del conocimiento y de la tendencia. En p. 116 el A. desarrolla un esquema de subdivisión de los sentimientos. En los tres capítulos finales de la primera parte se ocupa sucesivamente de cada una de las regiones afectivas, comenzando por la "periférica". En ésta después de sostener que el sentimiento periférico difiere esencialmente de la sensación y de la tendencia, estudia principalmente el placer y el dolor, presentados juntamente con lo agradable y lo desagradable como el estrato ínfimo de la afectividad (p. 142). A su vez, la emoción es considerada como función elemental de la afectividad central (p. 144-148); en la determinación precisa de su naturaleza el A. somete a examen las diversas teorías propuestas: fisiológicas, psicológica o intelectualista y psico-fisiológicas y caracteriza su propia teoría como psicofisiológica-visceral (p. 173-203). Para exponerla analiza por separado la psicología, la fisiología y la localización de la emoción. En su dimensión psíquica ésta aparece, según el A., como un sentimiento, cuyo género es común con el sentimiento periférico, pero que se diferencia específicamente de éste por depender de un conocimiento "central" o imagen (p. 176). Para describir la fisiología de la emoción considera la función del sistema nervioso autónomo (una de cuyas zonas intervendría como órgano general de la emoción), la aportación de la endocrinología al tema y, por último, el proceso emotivo. Y en punto a la localización de las emociones el A. sostiene "como opinión más probable... que la red nerviosa autónoma (simpático-parasimpático) en cuanto sistema "neuroglandular emotivo" es el verdadero órgano elicitivo de la afectividad central" y "como sólidamente probable"... que "el corazón es el verdadero órgano del amor y demás funciones emotivas" (p. 196). Al tratar de los sentimientos "superiores" el A. advierte que con esta denominación (o con la de "espirituales") sólo pretende poner en primer plano el elemento espiritual que en ellos resalta y, que por ser característico, los especifica (p. 205). Como

ejemplo de este tipo de sentimientos es estudiado el sentimiento estético, el cual "será un acto de la vida humana resultante de toda la actividad psíquica conjuntamente, aunque su elemento formal pertenezca al orden afectivo" (p. 220).

Antes de concluir la primera parte de su obra el A. se detiene a sostener la distinción real de la afectividad espiritual como potencia respecto del entendimiento y de la voluntad; y luego propone un esbozo de terminología afectiva que remata en un cuadro sinóptico de todas las funciones elementales o simples del psiquismo (p. 249).

La primera de las aplicaciones filosóficas de la doctrina psicológica expuesta concierne a la metafísica. El A. ensaya una síntesis de la metafísica como base de una síntesis filosófica, incluyendo en aquella "lo grato" como atributo trascendental del ser, distinto de la verdad y del bien. Consciente el A. de la extrañeza que puede causar su tesis sobre el nuevo trascendental, despliega con prolijidad una fundamentación a lo largo de treinta páginas, cuyo resumen tornaría muy larga esta reseña. Baste decir para información del lector especializado que *a)* como constitutivos del "gratum" señala el A. la estabilidad y el equilibrio, los que a su vez son efecto formal del orden (verum) y de la perfección (bonum) (p. 259-260); *b)* el esfuerzo justificativo se centra principalmente en la discriminación entre el bien (incluso el deleitable) y el "gratum". "Si la esencia del "bonum" es la conveniencia a una tendencia... lo grato —efecto del bien— no puede ser formalmente "bonum", porque, como tal, no dice conveniencia a tendencia alguna, sino a la efectividad que es el cese de aquellas (las tendencias)" (p. 270); *c)* secundariamente se trata de distinguir el "gratum" del "pulchrum", el que resulta ser una especie predicamental de lo "grato", a saber "lo grato" de la facultad estética (p. 278).

Por obvias razones de espacio no es posible seguir al A. en el perfilamiento de su síntesis metafísica. A lo largo de las páginas dedicadas al tema el A. pone en contraste la síntesis tomista y la suarista y advierte una serie de insuficiencias en el esquema sintético tradicional que podrían subsanarse con la inclusión en él del "gratum" y de los conceptos que de él dependen (p. 302-303), lo que intenta mostrar trazando las grandes líneas de una síntesis metafísica e, incluso proponiendo una clasificación de las ciencias filosóficas empíricas en congruencia con aquella. Como aspectos más salientes dentro de la síntesis propuesta corresponde señalar: *a)* en el dominio de los principios hay un principio primero y otro derivado, ambos correspondientes al "gratum" como trascendental; el primero, llamado de afectividad por el A., se formula: "Beatius est esse quam non esse"; en cambio, el derivado denominado principio del Deleite y Operación, es el siguiente: "Delectatio (est) propter operationem". *b)* El papel que en conexión con el "gratum" se concede a la "hypostasis" dentro de la síntesis metafísica.

La segunda de las aplicaciones filosóficas se refiere a los valores en sus dimensiones psicológicas y ontológicas. Por de pronto, la valoración, según el A., abarca todas las direcciones de la actividad del yo: conocimiento, tendencia y sentimiento (p. 409). Para establecer cuál sea dentro del complejo valoral la función preponderante el A. distingue entre valoración elemental y valoración estructurada; en el primer caso, el aspecto decisivo es de índole afectiva; en el segundo se dan funciones mixtas e interferidas (p. 410-412). Más adelante, en una recapitulación precisiva afirma el A. que "la valoración es como

un compuesto hilemórfico en que el *conocimiento* representa lo *material*, y la *emoción valorativa*, lo *formal*, siendo la *tendencia* un quasi efecto formal de la función valorativa. En cambio, en la valoración por tendencia, previo el *conocimiento* como requisito, la *materia* sería la *tendencia*, y la *emoción valorativa*, la *forma*", (p. 453).

En la estructura del valor, ónticamente considerado, lo formal es precisamente el "gratum" (p. 436). Además, en concordancia con el lugar asignado a la hypostasis en la síntesis metafísica, el A. caracterizará el valor como objeto formal del "sujeto operante" (p. 442-451).

La obra concluye con dos aplicaciones de la teoría axiológica expuesta: una, respecto del problema de la libertad; la otra, relativa a la demostración de la existencia de Dios por una sexta vía de orden valorativa.

El libro reseñado resulta verdaderamente interesante; pensado con coherencia, exhibe un loable empeño por actualizar las síntesis tradicionales, asimilando las adquisiciones modernas; denota, por último, una amplitud de perspectiva en el planteamiento de las cuestiones que, además de respetar la organicidad del saber, contribuye, por la mostración de los nexos y relaciones capitales, a una mejor dilucidación de los temas abordados.

Ahora bien, una discusión con el A. respecto de la vasta temática estudiada en su libro desbordaría el marco de una simple reseña. Debo limitarme a exponer unas pocas observaciones, que me parecen más fundamentales e insoslayables.

Es indudable que en el corazón de la doctrina expuesta por el A. se encuentra la correlación entre "afectividad" (distinta del conocimiento y de la tendencia) y "gratum" (distinto de "verum" y de "bonum"); correlación en la que es difícil discernir cuál sea el aspecto decisivo en el plano justificativo.

¿Se puede admitir que el A. haya demostrado las especificidades irreducibles de la afectividad y del "gratum"? Personalmente tengo mis dudas. En cuanto a lo primero cabe observar, en primer término, que cuando el A. trata de describir el sentimiento o de brindar ejemplos, en general tiende a identificar el fenómeno afectivo con el deleite o la fruición, lo que le permite hablar de la subietividad y de la dirección circular como caracteres de la afectividad. Pero resulta discutible la presencia de estos rasgos, con el sentido que el A. les atribuye (p. 63), en el caso de ciertos sentimientos reconocidos como tales por él; p. ej. el de amor o el de confianza o el de venganza o el de ira, etc. (p. 116). Si es discutible que el sentimiento esté caracterizado, desde el punto de vista de la relación intencional, por una dirección *circular* (un repliegue del yo sobre sí mismo...), queda comprometida su diferenciación respecto de la "tendencia" a la que correspondería según el A. una dirección *centrífuga* (p. 62 y *passim*). Por lo demás, lo que rigurosamente especifica a las tendencias elicíticas es el objeto: el "bonum" formalmente considerado, y no el "tender" en su sentido vial. De ahí que sea posible asignar incluso la "fruitio" a la voluntad, p. ej., ya que esta potencia está especificada por el "bonum in communi". Que a las tendencias se las llame así obedece no a que todo su dinamismo se reduzca al tender, en el sentido fuerte y obvio del término, sino a que el "tender" es la "manifestior via" para el conocimiento de la respectiva potencia *humana*. Algo similar acontece en el caso de la inteligencia humana a la que llamamos razón por su discursividad, sin perjuicio de atribuirle como acto propio el asentimiento judicativo, el que claro está no es razonamiento.

En este mismo orden de observaciones es pertinente destacar una omisión sugestiva en la obra reseñada. El A., en ningún pasaje de su libro se pronuncia expresamente sobre la naturaleza del "appetitus sensitivus" de los escolásticos. De acuerdo a su posición ante la afectividad el "appetitus sensitivus" correspondería a la tendencia *central*, de la que dice en p. 101: "moción conativa que se prolonga con la corriente nerviosa que parte de las pirámides del cortex". Aclaro que esta equivalencia no se encuentra expresamente en el libro pero responde a todas sus exigencias sistemáticas. Ahora bien, ¿no se imponía un examen de las "passiones", si no de todas por lo menos de las principales, para tomar posición frente a su naturaleza, con la consiguiente incidencia en el tema de la naturaleza de la afectividad "sensible" (o central, en la nomenclatura del A.)? Opino que este examen es insoslayable y, de realizarlo el A., éste tendría que repensar algunas de sus tesis.

La problematicidad de la diferenciación propuesta por el A. entre afectividad y "tendencias" se refleja en la pretendida especificidad de lo "gratum" irreductible al bien. En el texto que he reproducido supra y que pertenece a la p. 270 se advierte que el nervio del argumento consiste en la diferencia entre la afectividad y las tendencias, que al ser términos diversos diversifican las relaciones de conveniencia que corresponden respectivamente al "gratum" y al "bonum". Por lo tanto, si la diversidad fundante es discutible, lo es también, por lo menos en la misma medida, la diversidad fundada.

Por otra parte, me parece también objetable, por gratuita, la designación de lo "gratum" como objeto formal de la afectividad. No alcanzo a ver cómo se verifica esta tesis en el caso de muchos fenómenos afectivos, entre los que cabe citar v. gr., la ira. Entre los que cita el A. en su clasificación de p.116-117, cuántos hay en los que no se percibe que sea un "gratum" específico su objeto formal propio; p. ej., el de sospecha, el de dominio, el de obediencia, el de temor, etc. Tal vez fuera admisible la tesis (supuesta la especificidad de la afectividad) al nivel de lo que llama el A. el primer estrato de la afectividad, ocupado por los sentimientos "periféricos", pero resulta cuestionable su universalización.

En lo fundamental las mismas observaciones son aplicables a dos tesis del A.: la primera, sobre la naturaleza de la valoración (p. 409, 410, 432); la segunda, sobre lo "gratum" como lo formal del valor (p. 436). En ambos casos influye la ya observada diferenciación entre la afectividad y la "tendencia".

Una última observación quiero formular a propósito de un punto que si bien al margen de la perspectiva fundamental del A. (a la que me he referido exclusivamente) encierra, en mi opinión, mucha importancia. Se trata de la posición del A. ante la "estimativa" (que en el hombre se llama "cogitativa"). Por una parte, en p. 411 alude a la función de la "cogitativa" en el proceso evolutivo de las valoraciones humanas: "Al principio es la "cogitativa", la que coordina las valoraciones elementales... Más tarde, cuando la razón actúa, la "cogitativa" cede su puesto preeminente a la inteligencia...". Sin embargo, en p. 453, después de exponer su tesis sobre la índole de la valoración, manifiesta: "Con esto queda resuelta la cuestión de si la "estimativa" arguye facultad anímica aparte... Si el valor es una suma de trascendentales y la valoración un acto polivalente, no es menester fingir una facultad nueva, ya que éstas (sic) se especifican por sus respectivos actos y objetos formales. Esto sólo nos advierte que cuando al decir "valoración" creíamos hablar de

una función simple, no hacíamos sino unificar bajo un nombre a elementos heterogéneos". Cabe preguntar: para el A. es la cogitativa equivalente a la "estimativa" humana? En tal caso, los dos pasajes requieren una conciliación que en la obra no aparece. Si son diferentes entre sí la cogitativa y la estimativa, qué función asigna el A. a la primera?

Al concluir estas observaciones insisto en que el libro es realmente interesante y promueve una meditación más ahincada del pensamiento escolástico. La extensión, tal vez desusada, de esta nota, es un índice de la atención que ha provocado su lectura.

La segunda obra de la que me ocuparé en esta nota es el libro verdaderamente notable de STEPHAN STRASSER, profesor de Antropología filosófica en la Universidad de Nimega, sobre el *Gemüt* y cuyo subtítulo reza así: Ideas básicas para una filosofía fenomenológica y una teoría de la vida afectiva del hombre (1).

También el profesor Strasser comprueba la confusión que en punto a la vida afectiva humana reina en el campo de la filosofía y en los de la psicología y de la psicopatología, y por ello se propone no una teoría comprensiva de la afectividad sino lo que él denomina una "estructura teórica elemental" (p. XIII) y considera indispensable previamente para aquella (2).

Con todo, previene que la descripción y el análisis estarán al servicio de la dilucidación filosófica del problema fundamental (ibídem). Por otra parte, el método adoptado se adecuará a tres exigencias básicas: la fenomenológica, la de totalidad y la de intencionalidad. En particular, la aplicación de este principio de la intencionalidad comporta la exclusión de dos perspectivas: la determinista-causal y la analítico-abstracta.

En la primera parte de su libro, destinada a mostrar algunas de las direcciones más representativas entre las teorías actuales, el autor expone y critica las concepciones de Max Scheler, de Jean-Paul Sartre y de los Gestaltistas de la escuela de Leipzig (Félix Krueger, William Stern y Philip Lersch). Al término de esta tarea analítica se plantea el problema de si hay afinidades entre las diversas concepciones estudiadas y contesta resueltamente que sí en lo que concierne a ciertas negociaciones que aquellas incluyen. Todas rechazan las explicaciones del tipo de la psicología de los elementos psíquicos, las que recurren a un mecanicismo causal y las justificaciones hedonistas o intelectualistas de la afectividad. Por otra parte, en su contenido positivo todas las teorías concuerdan en algunas tesis: a) la afectividad como intermediaria o bien entre la vida consciente y la inconsciente (Stern), o bien entre el espíritu personal y la corporeidad (Scheler), o bien entre la supraestructura personal y el fundamento vital (Lersch); b) la consideración de los sentimientos como dados estratificadamente (Scheler, Lersch); c) decisiva importancia atribuida al "mentar" intencional, si bien hay un estadio pre-intencional que, según Krüeger es genéticamente primero.

(1) STEPHAN STRASSER, *Das Gemüt. Grudgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens*. Utrecht-Antwerpen, Het Spectrum; Freiburg, Herder, 1956. XIX, 291 p.

(2) El A., al emplear el término "Gerüst" que significa entre otras cosas "andamio", quiere sugerir que su tarea corresponde a la de quien levanta los andamios que permitirán la construcción de la "teoría comprensiva".

Según el autor, son tres los aspectos en que puede ser captado y descripto el sentimiento: como instinto (o impulso) —Antrieb—, como “impresión afectiva” —Anmutung—, y como pasión (en el sentido del estar apasionado por) —Ergriffen-werden. De ahí los tres diversos tipos de teoría de la afectividad que son examinados separadamente y que se caracterizan, en general, por enfatizar uno de los aspectos señalados. La exposición y el examen de una sorprendente acribia de cada uno de estos tipos constituyen el objeto de la segunda parte del libro. En cuanto al primero, el autor, después de subrayar el carácter hipotético del concepto de “instinto”, propone dos tesis metódicas, una negativa y otra positiva. La primera sostiene que una doctrina de los afectos (Fühlen) humanos nunca puede ser derivada de una teoría de los instintos o de los impulsos; la segunda, que al concepto de impulso (Trieb) le corresponde una cierta significación fenomenológica, si bien lo que en rigor aparece es la experiencia del “ser-impulsado”. razón por la cual Strasser prefiere evitar el ambiguo concepto de “impulso” y hablar, siguiendo a Ph. Lersch, de “pulsiones” (Antrieben) y de “vivencia de pulsión” (Antriebenerlebnisse) (p. 61-62). Entre estas vivencias estudia especialmente las que llama “vivencias de impulso”. “(Drangerlebnisse), cuyo análisis le permite advertir la mayor originariedad de la “Stimmung” frente a los comportamientos “internacionales”. Minuciosas y estimables precisiones sobre “el sentido” de estas vivencias completan la consideración del primer tipo de teorías (p. 66-71). El segundo, como ya fué anotado anteriormente, se centra en torno a la “Anmutungerlebnis”. Con esta expresión el autor designa ese fenómeno del “ser afectado (por)”. La “Anmutung”, situada entre los actos cognoscitivos, es caracterizada como “una forma, no enteramente racionalizable de aprehensión de la realidad” (p. 73), una forma que por ser “global”, es decir “totalitaria e imprecisa” se distingue de la mera aprehensión de hechos, que a su vez presupone una actitud cognoscitiva analítica, fijadora y neutralizante (p. 75-80). La articulación entre ambas formas es interpretada por el autor en términos de “horizonte” y “núcleo”, respectivamente, dentro de la imagen del mundo “Weltbild), y con una significación dinámica, ya que se interpenetran y recíprocamente se influyen (p. 81-85). A propósito de la “pasión”, acentuada por un tercer tipo de teorías, el autor insinúa la vasta temática engendrada por el contraste entre Pathos y Logos, y reelabora la teoría de los estratos psíquicos, con la que juzga que el problema entra en vía de solución. Resulta así que lo “pático” tiene un sentido que consiste en hacer posible al hombre como habitante también espiritual de un mundo material (p. 106). En la tercera parte, la central del libro, bajo el título muy sugestivo de “La autorealización del espíritu humano y sus estadios” el autor desarrolla su propia descripción de la vida afectiva. Ya el título mismo anticipa sus rasgos: cada manifestación concreta de la afectividad se inserta con sus perfiles originales en un proceso de realización humana de indefinida continuidad. En la reseña de esta parte de la obra se advierte a veces la dificultad de verter al español la rica y singularmente matizada nomenclatura alemana de que se vale el autor a lo largo de su descripción ⁽¹⁾.

El primer fenómeno analizado es la “Stimmung”, considerada como fundamento elemental de las vivencias, como centro receptivo-activo de psiquismo

(1) Adviértese p. ej., en el caso de los términos “Trieb”, “Antrieb”, “Drang”, o en el de “Gemüt”, o en el de “Einstellung”, “Haltung”, “Gomdhaltung”.

y a la vez como mediadora entre "bíos", "pathos" y "logos". En la "Stimmung", que es al mismo tiempo trans-subjetiva y trans-objetiva, se da una cierta "apertura" (Offenheit) para el ser, pero no una aprehensión conceptual (Begreifen) de éste (p. 120). Strasser rechaza expresamente el esquema tricotómico (Erkennen-Streben-Gefühl), que sobre todo a partir de Kant ha ejercido tanta influencia en la antropología filosófica, pues entiende que desde la aprehensión afectiva del "todo", un desarrollo inmanente continuo puede conducir a intuiciones auténticamente trascendentales.

Ahora bien, la "Stimmung" puede ser o bien mera vivencia preintencional o bien temple que afecta a toda vivencia o a todo comportamiento. En este segundo sentido se presenta la "Stimmung" como "Gemüt". Tomando como punto de partida un análisis de la significación de "Gemüt", propuesto por Ph. Lersch, el autor brinda su propia descripción; en ella incluye una nota que debe ser subrayada: la referencia real o posible a actos espirituales (125). De su propio análisis desprende el autor la siguiente tesis fundamental: desde el punto de vista genético todos los actos, acciones y modos de comportamientos de la persona brotan del trasfondo del "Gemüt" (p. 126).

Sigue el examen del "nivel preintencional", en el que se da un "tendere" pero no un "intendere" (p. 138). Ahora bien, si la vida que se manifiesta a este nivel es más originaria que la intencional, con todo, reposa sobre formas funcionales que se muestran capaces de acoger contenidos superiores, por lo cual no resulta absurdo pensar que haya modos de comportamiento preintencionales que pertenezcan a las posibilidades específicas del humano "Dasein" (p. 141). Al nivel intencional conciernen ya las pulsiones secundarias, que a diferencia de las anteriores surgen de la aprehensión de situaciones concretas (p. 145) y revisten la nota de intencionalidad. Es característica de la posición del autor su actitud frente al tema de la articulación de las pulsiones primarias con las secundarias, regida por lo que llama el "principio de la asunción", gracias al cual entiende hacer inteligible la totalidad de la regulación afectiva, que no puede ser interpretada en términos de suma o agregación. Por otra parte, merece una mención especial en esta reseña el ensayo de aproximación que el autor realiza entre las líneas capitales de su teoría y las del tratado tomista "De passionibus". Resulta sumamente interesante y de indudable fecundidad una tentativa de esta índole, de un modo especial para los tomistas contemporáneos a quienes urge repensar con sentido de actualidad y con una perspectiva totalizadora la teoría del Aquinatense sobre la afectividad.

Al nivel del hombre en donde se manifiesta ya el espíritu las diferencias de la intencionalidad exigidas por el "principio de la asunción" permiten hablar de "mundo" en lugar de "contorno" y de posición de fines con la libertad aneja. Los sentimientos humanos son descritos en sus relaciones respectivas con la razón, en sus dimensiones técnica, práctica y teórica (p. 168-179). Sendos párrafos dedicados a la emoción, a las disposiciones sentimentales, y a las pasiones, completan la descripción de la vida afectiva en su estructura general. En el primero, la emoción, entendida como "Aufwühlung" (equivalente a la "émotion-choc"), es, en congruencia con la postura fundamental del autor, caracterizada como un fenómeno no-espiritual pero a la vez espiritualmente condicionado (p. 188). Entre las disposiciones sentimentales son estudiadas la "Einstellung", la "Gesinnung", la "Haltung" y la "Grundhaltung". Por último, en el análisis de las "pasiones", (en las que ve la manifestación

más palmaria de lo que llama "Graudhaltung") el autor inserta una referencia a lo que denomina actitudes básicas trascendentes (*transzendierende Grundhaltungen*), que tienen de común con aquellas la posición como absoluto de un valor determinado. De ahí la posibilidad de que una apasionada actitud básica pueda ser una adecuada respuesta valiosa al auténtico llamado de la trascendencia.

En la cuarta y última parte de la obra se ocupa el autor de examinar las posibilidades de una tipología de la vida afectiva y de aplicar sus conclusiones a un dominio particular dentro de ésta.

Si bien declara imposible una sistematización adecuada, ya que lo impiden la indefinida riqueza de los correlatos intencionales concretos de los sentimientos y la historicidad de éstos, con todo, admite una tipología fenomenológica de los mismos. Recogiendo inspiraciones fundamentales de Husserl pero yendo más allá de una eidética husserliana, tal tipología no sería ni inductiva ni deductiva, sino que procuraría la aprehensión de lo esencial merced a los dos pasos que conducen a la variación eidética y a los que es menester agregar un tercero: la elección de "variaciones de posibilidad expresivas" o, dicho de otro modo, de "indicadores" (*Indikatoren*).

A continuación propone una eidética de la vivencia de plenitud y analiza sucesivamente el goce, la alegría, y la vivencia de dicha. Y en un último capítulo brinda las líneas capitales de una tipología fenomenológica de la experiencia humana de la dicha. Esta es descripta en sus diversos aspectos y manifestaciones: como contento, como "chance", como armonía, como éxtasis (*Entzückung*) como liberación, como anticipación (*Vorgriff*) trascendente.

La obra, por lo demás espléndidamente editada, termina con sendos índices de bibliografía utilizada, de nombres y de asuntos. Debe destacarse el valor sobresaliente del primero, otro de los méritos de esta obra excepcional, cuya aparición debe considerarse, en mi modesta opinión, como un acontecimiento intelectual de primerísima importancia.

Dado el propósito del autor no puede pedírsele una exposición exhaustiva de todos y de cada uno, de los asuntos abordados. Sin embargo me tomo la libertad de formular la aspiración que me complacería mucho ver cumplida en una segunda edición del libro: la de encontrar una descripción más precisa de "Gemüt" y de las disposiciones afectivas arriba mencionadas. En ambos asuntos la obra ganaría con una mayor dosis de acribia, si ello, en rigor, fuere posible.

GUIDO SOAJE RAMOS

LA NATURALEZA DEL DERECHO DE GENTES
Y LA LEY NATURAL *

El más grande maestro actual del tomismo, el R. P. Santiago Ramírez O. P., ha publicado un estudio verdaderamente ejemplar sobre la naturaleza del Derecho de Gentes que merece toda nuestra alabanza; como todo lo que publica este maestro sapientísimo que no solamente nos enseña directamente la materia que debe dilucidar, sino, y como de añadidura, un modo de pensar, un método de trabajo y una profunda mortificación de todo aquello que no sea lo estrictamente requerido por el tema esencial de cada obra.

El estudio comienza en Aristóteles y termina en Fernando de Mendoza, si bien cronológicamente finaliza en Francisco Suárez.

Lo más importante del estudio, claro está, es la dilucidación de la mente de Santo Tomás. El problema es arduo ya que, cuando en la última parte del libro el autor señala, a modo de balance, la aportación de los teólogos y juristas españoles comparada con la doctrina o aportación sistemática de Santo Tomás, afirma: "Respecto de Santo Tomás, todos los referidos teólogos (los españoles enumerados en el estudio crítico-histórico) a la sola excepción de Torquemada y Azor, han adulterado su verdadero pensamiento, por falta de método científico y de exégesis objetiva.

Por falta de método verdaderamente crítico porque se fijan principalmente en ciertas palabras que dice en la Prima Secundae, q. 57, a. 3, y no en lo que enseña más tarde en la Secunda Secundae, q. 95, a. 4, en donde trata ex profeso de la naturaleza del derecho de gentes...

Por falta de exégesis objetiva, porque por ese defecto de crítica interpretan la Secunda Secundae por la Prima Secundae, es decir, lo dicho de propósito por lo dicho incidentalmente, (op. cit., pág. 185-186).

De todo esto principalísimamente, y de muchos otros usos arbitrarios de los lugares en los cuales el Santo Doctor habla del derecho de gentes, ha debido precaverse el sutil y sagaz maestro.

Lo más importante de todo su estudio es la conclusión de que el derecho de gentes es más natural que positivo, aunque no primaria sino secundariamente natural, adecuada y específicamente diverso del derecho natural y del meramente positivo.

"...existen tres clases de derecho específicamente diferentes: derecho puramente natural, derecho puramente positivo y derecho de gentes".

El derecho puramente natural es dado a todos los hombres por la naturaleza sin esfuerzo ni trabajo alguno de su parte, y consiste esencialmente en los primeros principios de la moral y del derecho formulados por la *sindéresis*. Principios o proposiciones evidentes por sí mismos, y, por tanto, necesaria e infaliblemente conocidos por todos los hombres dotados del uso de la razón. En ellos no cabe error ni ignorancia, como tampoco cabe pecado o desviación alguna en los actos de la voluntad a ellos correspondientes. Tal derecho conviene al hombre en cuanto ser intelectual, es decir, en cuanto que está dotado de conocimiento inmediato e intuitivo, o sea, en cuanto que participa de algún

* SANTIAGO RAMÍREZ O. P., *El Derecho de Gentes. Examen Crítico del Derecho de Gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez*, pgs. 230, Ediciones Studium, Madrid-Buenos Aires, 1955.

modo del conocimiento propio de los ángeles. No es su conocimiento ni su derecho específico.

Las otras dos especies de derecho se fundan en el derecho puramente natural del hombre como ser intelectual, y se derivan de él. Pero de manera esencialmente diferente, porque el derecho puramente positivo o civil se deriva contingentemente y por medio de simple aplicación o determinación más concreta de dichos principios; por ejemplo, es de derecho natural dictado por la *sindéresis* que el ladrón y el criminal sean castigados, pero no consta igualmente la cantidad y la calidad o el modo del castigo, y éste lo tasa o fija la ley positiva humana por simple determinación concreta. Este derecho puramente positivo depende únicamente de la voluntad del hombre que lo estatuye, y no de la misma naturaleza de las cosas.

En cambio, el derecho de gentes se deduce del derecho puramente natural a modo de conclusiones inmediatas y necesarias de los primeros principios de la *sindéresis*; por ejemplo, del principio: no hagas a otro lo que no quieras que otro te haga a ti, se deduce necesaria e inmediatamente y con suma facilidad que no se debe robar, herir o matar a nadie. Pero solamente esas conclusiones, no las remotas y difíciles, que piden mucha reflexión y trabajo, y no pueden deducirlas bien más que los hombres cultos o virtuosos, mientras que el derecho de gentes es propio de todos los hombres que poseen el uso de razón. Derecho, como se ve, específicamente humano, es decir, del hombre como ser racional o discursivo, que es su propia esencia: animal racional. Un derecho natural humano, según toda la fuerza del término humano. El hombre no es específicamente un ser intuitivo, sino razonador o discursivo". (Op. cit. pp. 110-111).

Daremos nosotros nuestro juicio personal a esta conclusión primaria y centro crítico-doctrinal de todo el libro, a lo cual restringimos nuestra nota crítica.

El derecho de gentes, contrariamente a lo que afirma el P. Ramírez lo consideramos una derivación de la ley natural que depende de la *ratio ut natura*, no de la *ratio ut ratio*. Y en esto disintimos en la parte más formal de la tesis del gran maestro español. Nos parece que en materia de derivación a partir de los primeros principios se debe considerar un doble modo de concluir, que directamente el P. Ramírez no trata: a saber, un modo de derivación *por simple explicitación inmediata* que proviene del discurso meramente *sucesivo* de la razón, el cual discurso impropio, no repugna a la *ratio ut natura* y es el modo particular de concluir que pertenece *reductivamente* a la *sindéresis*. Por tanto, las conclusiones del derecho de gentes no provienen del discurso propio y por vía de causalidad que requiere un término medio demostrativo, como afirma el autor (cf. p. 89-90); sino mediante un simple discurso de pura sucesión, tal como un contenido implícito se deriva de otro inmediatamente explícito y concebido. La *sindéresis* no solamente encierra aquellos que son los principios o leyes *primarias* de la ley natural, sino también los *secundarios*, que pueden ser impedidos por parte de la materia o del sujeto humano que de suyo es mutable y deforme en sus actos, pero que comporta un débito natural infrustrable: un débito reduplicativamente natural; es decir que le viene de la *ratio ut natura*.

Admitimos que haya discurso de la razón, pero es discurso del *intellectus*

principiorum que es la *sindéresis* a la cual no le repugna la sucesión de sus principios; si bien de suyo, toda intuición es, por su naturaleza, no *parcial ni sucesiva*, como en el discurso formal, sino *total y simultánea*. Pero, por razón de la referencia del *intellectus* a la naturaleza sucesiva de la aprehensión humana que debe volverse a lo sensible que es temporal y continuo, la inteligencia conoce, aún los primeros principios, sometién dose a un orden de parcialidad y sucesión que no conduce el proceso discursivo fuera de la latitud formal de la intuición, a la cual se reduce como lo imperfecto a lo perfecto en su mismo género, es decir, por reducción formal e inmediata, como lo afirma Santo Tomás (In III Sent., d. 37, a. 3 c., ed. Moos, n. 58).

Esto mismo ocurre en el orden sobrenatural con los hábitos infusos ya que no repugna a la fe un discurso imperfecto y el logro de una conclusión poseída por vía de inclusión inmediata en los principios, tal como es propio de los dones del Espíritu Santo concluir por vía de discurso impropio sin dejar de ser hábitos formalmente intuitivos. Y lo mismo dí gase de las virtudes morales infusas como en el caso de la prudencia sobrenatural.

Este razonamiento impropio pertenece reductivamente al *intellectus* como tal, y no a la razón *ut ratio*. Todo lo contrario. Por ello, también juzgamos que todo conocimiento en que se procede de una razón formal a otra razón formal, no de una cosa a otra cosa, es proceso *principalmente* intuitivo como en el caso de la *sindéresis*. En estos procesos, la intuición sería acaso virtual-ementemente discursiva, pero no formalmente tal.

Cuando se pasa del principio universal “no se debe dañar a nadie” se sigue como conclusión impropia: “no se debe matar”; de este modo, el daño de muerte u homicidio está implícito en la forma universal analógica que es el daño en común, bajo la común razón analogante de daño tanto grave como leve, físico o moral, etc., ya que del mismo principio universal del daño no-inferendo se sigue también con la misma inmediatez analógica; “no se debe injuriar”, “no levantar falso testimonio”, que son los preceptos del Decálogo. Todos estos principios pertenecen a la ley natural, ya primaria ya secundaria, pero no son especies subjetivas del derecho, sino cuasi especies análogas, por lo cual se dice de ellas la obligatoriedad y la moralidad natural *per prius* y *per posterius*.

La moralidad de los principios del derecho de gentes es formal e intrínsecamente natural, derivada formalmente de la moralidad de los principios primarios de la *sindéresis* o hábito de los primeros principios prácticos. En consecuencia, el discurso, no interviene como principio ilativo mediante un término medio, sino solamente para pasar de lo que es potencialmente —con potencia próxima— moral a lo moralmente debido de un modo actual, sin mediación de un proceso de causalidad, que es un cierto proceso de transmutación de un principio hacia la educación inteligible de una conclusión; no hay tal: el proceso es inmediato y por pura resultancia, por vía de influjo inmediato o emanación no transmutativa, no por vía de causalidad o movimiento ilativo en sentido propio.

No se debe olvidar que en la doctrina de Santo Tomás el proceso meramente sucesivo discursivo se da igualmente en el discurso por vía de causalidad propia, ya que todo lo anterior se salva en lo posterior pero no es esto reversible (I. q. 14 a. 7). Los principios secundarios del derecho de gentes *se reducen*, como lo más imperfecto a lo más perfecto, como lo primariamente univer-

sal a lo menos universal, a los principios de la ley natural primaria; y ambos aspectos potestativos de la ley natural están contenidos habitualmente en la *sindéresis per prius y per posterius*, conforme a la analogía de su moralidad intrínseca. Por otra parte, según el P. Ramírez, la misión propia del discurso que otorga a la elaboración racional del derecho de gentes, sería solamente *manifestativa*, no constitutiva del derecho y de este modo afirma: “Este derecho de gentes tiene algo de positivo aunque en sentido *impropio e imperfecto* (nosotros subrayamos el texto), es decir, el *pequeño esfuerzo y la pequeña atención* que pone el hombre para deducirlo, que es más bien, *para descubrirlo o declararlo* que para *constituirlo*; pero propia y esencialmente es un derecho natural, como ajustado que es a la misma naturaleza de las cosas”, (op. cit., p. 111). Es decir, el derecho de gentes es propia y esencialmente natural, impropia e imperfectamente positivo. Ahora bien, hablando de procesos discursivos *impropios e imperfectos*, que se reducen a los procesos perfectos y propios, no cabe sino reducirlos o bien a un proceso perfectamente *discursivo y propio*, que sería el meramente prudencial-positivo; o bien, a un proceso *perfecto y propio*, pero con perfección de intuición y de moralidad, tanto en su ser físico y psicológico como en su ser moral lo cual significa, a todas luces, reducirlo a los principios primarios los cuales son el objeto primario de la *sindéresis*, y no de la prudencia o de la ciencia moral o de la sabiduría entendida como hábito adquirido. Un hábito adquirido cuya lumbré objetiva solamente sirve para manifestar o declarar un objeto, no para constituirlo en cuanto adecuado, es un hábito superfluo, ya que el discurso *ilativo* es el único que tiene fuerza generativa de otro hábito formalmente distinto. El mero discurso declarativo y detectivo de una conclusión próxima es algo que está de suyo en los procesos formalmente intuitivos. No existe lumbré adquirida que no sea formalmente causativa. La mera sucesión cognoscitiva no engendra un hábito o virtud diversa en el entendimiento porque no es nunca suficientemente eficaz para ello.

Por otra parte, solamente hay discurso en sentido estricto cuando el mismo acto no conoce simultáneamente el medio de conocimiento y su término; es decir, cuando bajo un único acto no cae indivisamente el objeto terminativo y el objeto o razón motiva de tal objeto. En cambio, cuando el mismo acto conoce simultáneamente, sin multiplicarse, la razón formal de su asentimiento y aquello en que termina, no hay discurso, aún en los casos en que el modo de terminar en los diversos objetos materiales sea sucesivo y no simultáneo por lo mismo que están accidentalmente multiplicados por las imágenes sensibles en las cuales conoce el entendimiento sus esencias y sus principios tanto incomplejos como complejos, (cf. *De Veritate*, q. 3, ad. 3).

Además, cuando la causalidad de los principios opera en el orden de la causa formal, es inmediata con respecto a la inteligencia de tales principios ya que la unión de la forma es inmediata con su propia potencia adecuada; en cambio, la causalidad formalmente discursiva se opera mediante una *acción intermedia*, por lo mismo que es causa extrínseca y que su actualización operante difiere esencialmente de la causa, tal como el agente se diferencia de su acto o causalidad. Los principios del derecho de gentes son de suyo *principios formales* del conocimiento, no *eficientes*, por lo cual no requieren ninguna acción intermedia discursiva, ni aún meramente manifestativa o declarativa o detectiva de su inteligibilidad y de su moralidad; son inmediatos, con una

inmediación secundaria, pero igualmente formal; o sea, con una intermediación que no excede la latitud formal de la causalidad formal.

El discurso impropio deriva del hecho de que la información de los primeros principios es de suyo *total y simultánea*, de tal modo que por sí mismos exigen, objetivamente considerados, una intermediación total y simultánea en su propia potencia, tal como en el orden del ser substancial el alma se une de un modo total y simultáneo con el cuerpo. Pero esa misma forma por razón de la recepción en una potencia que dice referencia a lo sensible que es *parcial y sucesivo*, recibe de tal referibilidad, una sucesión inteligible cuando se trata de los primeros principios naturales del entendimiento humano. Sin embargo, esa diversidad sucesiva no excluye la intuición.

Sostenemos, por tanto, y para terminar nuestra crítica a tan hondo trabajo del maestro de Salamanca, que la sindéresis, por sí misma es el hábito tanto del derecho natural primario como del secundario y que, por tanto, pertenecen pleno *iure*, a la razón en cuanto natura, sin lo cual, la obligatoriedad de tales derechos nos parece difícilmente comprensible y justificable en el to mismo.

En consecuencia, no hay entre el derecho natural y el derecho de gentes una diferencia esencial, como si fuesen dos derechos, adecuadamente distintos, sino que son formalmente idénticos y se diversifican extensivamente; a saber, porque el derecho natural no solamente abarca los principios primarios, absolutos y más universales, sino que *se extiende* a los principios secundarios por extensión formal, homogénea e indiferenciada, tal como el mismo bien común humano no solamente es común a la moralidad honesta absoluta, sino también es común indivisamente y sin diferenciación a la moralidad consecuente deleitable o útil de los bienes derivados.

Por otra parte, en cuanto el derecho de gentes deriva principalmente de la razón humana que no solamente conoce el bien humano de un modo absoluto, sino toda bondad consecuente; o sea, aquella que principalmente tiene valor de suma *utilidad*, o de medio necesario formalmente ético o humano, es un derecho *propio* del hombre, tal como aparece en la doctrina de Santo Tomás (II-II, q. 57, a. 3).

UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA
"SANTA MARIA DE LOS BUENOS AIRES"

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA TEORICA DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA

El Departamento de Filosofía Teórica de la Facultad respectiva, bajo la dirección del Pbro. Guillermo Blanco, está realizando, en el curso del año, reuniones de estudio y discusión para profesores y egresados.

Bajo el tema general de "Reflexión epistemológica sobre el saber filosófico", se han realizado ya varias sesiones. Los días 3 y 10 de junio, los Dres. Héctor A. Llambías y Juan A. Causabón tuvieron a su cargo la relación sobre Lógica mediante un estudio comparado de la concepción tomista y las exploraciones de Husserl, con el tema: "La secundo-intencionalidad como clave de la perspectiva lógica" refiriéndose a la perspectiva lógica en la escuela tomista, el primero, y al pensamiento de Husserl, el segundo. Fueron dos trabajos complementarios que dieron lugar a interesantes coloquios con la participación de diferentes miembros del Instituto de Filosofía. El Profesor Llambías sostuvo que la clave del pensamiento lógico tomista se halla en que concibe la idealidad (*ens rationis*) del objeto lógico en virtud de una constitución objetiva inmanente que sólo se descubre en la "secunda intentio" la que retoma el objeto de las *primae intentiones* abstractivas agregándole una "comparatio" a los muchos (al menos en potencia) de los que los conceptos objetivos son predicables según identidad "a parte rei". El relator se esforzó en distinguir la "secunda intentio" lógica, de la reflexión psicológica, de la reflexión aún implícita que se da en todo juicio y de la reflexión metafísica que alcanza al ser en su trascendencia a la oposición gnoseológica sujeto-objeto. También sobre la base de la peculiaridad lógica de la "secunda intentio" negó que el objeto lógico pudiera ser asimilado a cualesquiera otros objetos "ideales" pero de "prima intentio" por lo que rechazó la opinión moderna, de origen leibniziano, que tiende a identificar Lógica y Matemáticas.

Los Padres Guillermo Blanco y Domingo Renaudière de Paulis O. P., formularon preguntas y observaciones que denotaron, sin embargo, un acuerdo fundamental.

En la segunda sesión el Profesor Juan Alfredo Casaubón expuso el pensamiento lógico de Edmundo Husserl corroborando categóricamente en un estudio comparativo con el pensamiento de Sto. Tomás, las tesis mantenidas en la primera sesión por el Profesor Llambías.

En su exposición afirmó que Husserl, al negar la cognoscibilidad directa de los entes trascendentes a nuestra "conciencia", perdió la base para la distinción clara entre las primeras y las segundas intenciones objetivas, y, con ello, la que existe entre la Lógica por un lado y la Filosofía Natural, la Matemática y la Metafísica por otro. Husserl —dijo— terminó por identificar, así, en el fondo, Lógica formal, "Ontología formal" y "Matemática formal" y sustituyó la Filosofía Natural, la Matemática ("material") y la Metafísica por una Lógica trascendental constitutiva y una fenomenología del originarse radical de todo ente en la inmanencia del "Ego Constituyente Universal". Pero conserva en esta constitución —agregó el Dr. Casaubón— datos sensibles ("hyléticos"), tiempo y cambio sensible, pese a haber "puesto entre paréntesis" al mundo corpóreo-trascendente y al propio cuerpo (como si aquellos fueran in-

dependientes de estos). Y ni aún así hace ver con evidencia y necesidad apodícticas (según pretende) cómo y porqué se origina todo en ese "Ego" especialmente la pluralidad de "esencias materiales" y los individuos existentes, entre ellos los "otros yos". Tal inconfesado pero real fracaso —concluyó el expositor— muestra que es necesario admitir, con la evidencia natural y Sto. Tomás, que en nuestro conocer hay, a la vez, un "esse in" por el que radica en un sujeto, mas también un "esse ad" que, cuando el conocimiento es directo, termina en entes que subsisten con independencia de nuestro conocer. Y ello, sin caer en imaginación espacializante, porque ese "salir" o "esse ad" es totalmente "sui generis" e inmaterial.

El profesor Casaubón, tanto en su exposición como en las respuestas a cuestiones planteadas por el Padre Guillermo Blanco y el Profesor Gastón Terán, demostró que el idealismo fenomenológico de Husserl se hallaba virtualmente contenido, como en germen, en los supuestos doctrinarios de su método que comportaban insuperable agnosticismo metafísico.

El 15 de julio el Dr. Benito Raffo Magnasco desarrolló el tema "Objeto y naturaleza de la Historia de la Filosofía". Afirmó que en razón de que la filosofía se nos presenta como producto de la actividad de la razón humana, la cual se da sólo en los hombres individuales, que hacen, como causa eficiente, la unidad de su propio sistema o doctrina filosófica, el objeto de la Historia de la Filosofía, primariamente, es el estudio de la "doctrina" o "teoría" filosófica de cada filósofo, más que los "problemas" filosóficos particulares, ya que éstos no tienen sentido sino en la doctrina o sistema. Pero como el filósofo no es un hombre aislado, y tiene una naturaleza común con los demás, se introduce en el objeto de la Historia de la Filosofía un momento "dinámico", que no es, sin embargo, para la Historia de la Filosofía sino un "dinamismo noético" (o de pensamiento), que no es "temporal" en sí mismo. Este dinamismo representa la "causalidad" propia de la Historia de la Filosofía: influencias recíprocas entre filósofos y sus sistemas, orden, desarrollo de pensamiento. Por tanto, el objeto de la Historia de la Filosofía, afirmó el Dr. Raffo Magnasco, es: la filosofía en cada filósofo (doctrina, teoría, sistema), y el "dinamismo noético" de la Filosofía (relaciones de los sistemas o doctrinas entre sí). Lo demuestra así, además, el concepto con que se encaró en el hecho, históricamente, la Historia de la Filosofía desde la Antigüedad. El estudio del dinamismo noético en filosofía, comporta: el estudio de las relaciones entre doctrinas, de las conexiones e influencias entre ellas, y la exposición, como consecuencia, del desarrollo mismo del pensamiento filosófico. Pero la multiplicidad de filósofos y sus relaciones de pensamiento entre sí, trae también como consecuencia, para el objeto de la Historia de la Filosofía, además, la introducción (secundariamente) de la "temporalidad" del desarrollo, vale decir que como necesariamente el desarrollo noético se da en el tiempo, esta noción queda "introducida" en la Historia de la Filosofía, pero por vía de implicancia, consecuencia o secundariamente. Por lo que respecta a la Historia de la Filosofía —agregó— su comparación con disciplinas conexas (Sociología, en cuanto estudia acontecimientos, Historia, Filosofía de la Historia), la Historia de la Filosofía debe considerarse como "la Filosofía en la Historia o en el tiempo". Su objeto material está constituido por las "doctrinas filosóficas" —que como hechos del pasado presentan un mínimo de "materialidad" y un máximo de "espíritu"—. Su objeto formal resulta de que la Historia de

la Filosofía considera a las “doctrinas” o “pensamiento” filosófico, no como “hechos” (sería en este caso Historia) sino como “doctrinas” o “pensamiento”, vale decir, noéticamente, filosóficamente. Este objeto formal queda probado: porque la “causalidad que interesa a la Historia de la Filosofía en el estudio del dinamismo o desarrollo es, formalmente, relaciones o conexiones o influencias de concepciones filosóficas o de pensamiento filosófico. La causalidad entre doctrinas, sólo materialmente es “causalidad histórica” (causalidad en orden a la existencia), en razón de darse necesariamente en el tiempo. Además, porque las doctrinas se tornan inteligibles en Historia de la Filosofía por su relación a sus propios principios fundamentales, y estos son, esencialmente, filosóficos. De aquí que la Historia de la Filosofía, concluyó el Dr. Raffo Magnasco, es realmente una disciplina filosófica, sólo materialmente histórica. Es, como hemos dicho, la Filosofía en el tiempo.

En la discusión posterior intervinieron el Pbro. Guillermo Blanco, el Dr. Héctor A. Llambías, el Dr. Gastón Terán y el Dr. Juan A. Casaubón.

El Departamento de Filosofía Teórica organizó también sesiones de estudio sobre el tema general: “Epistemología de las ciencias naturales y culturales”.

Los días 18 y 25 de junio el Dr. Agustín Durañona y Vedia hizo una exposición sobre la “Evolución del pensamiento en ciencias físico-matemáticas a través de los tiempos” (La ciencia antigua, la ciencia clásica, la ciencia moderna). Los conocimientos matemáticos de los egipcios, caldeos y asirios —dijo— que eran sólo un conjunto de reglas reunidas para servir a fines de aplicación, llegaron a Grecia, y allí gracias al esfuerzo de la escuela de Pitágoras se elevaron de jerarquía, creándose así el pensamiento racional deductivo. El Dr. Durañona afirmó que los elementos de Euclides son el primer ejemplo de construcción axiomática de una ciencia y que fueron evidentemente creados para fines lógico-especulativos y no para enseñar geometría con fines pragmáticos. Se refirió luego al postulado de las paralelas que inicia —dijo— un ejemplo único en la historia de la teoría del conocimiento dando lugar a una cadena de investigaciones que termina recién a fines del siglo XIX con el concepto de espacio abstracto y de geometrías no euclidianas.

En su segunda exposición manifestó que el cálculo infinitesimal tiene sus antecedentes en las cuadraturas de áreas curvas realizadas por Arquímedes, pero que recién Leibnitz y Newton crean una teoría sistemática coherente. La influencia de la mecánica de Newton —agregó— fué decisiva en su origen. El cálculo infinitesimal —concluyó el Dr. Durañona— interpretado desde el punto de vista de la teoría del acto y la potencia, lleva al problema de generar entes de razón que permitan actualizar la potencia.

El 23 de julio el Dr. Agustín Durañona y Vedia desarrolló el tema: “El concepto de probabilidad y el carácter determinista o aleatorio de las leyes naturales”. Dijo el expositor, que la mecánica de Newton, de extraordinaria adecuación para explicar la mecánica celeste, fracasó al pretender explicar las radiaciones atómicas. Y afirmó: La hipótesis de los cuanta de Plank, inicia una era revolucionaria. La mecánica ondulatoria —dijo mas adelante— nace como una explicación posible pero conduce a una concepción indeterminista de las leyes naturales. Dijo también que el concepto de probabilidad se ha convertido en uno de los fundamentos de la moderna Teoría del Conocimiento. Por último concluyó diciendo: Las leyes de la física clásica siguen valiendo

con el carácter de leyes promedio y las permanencias deterministas son simples aplicaciones de la ley de los grandes números.

El 29 de julio el Dr. Durañona hizo un "bosquejo de la mecánica ondulatoria". El principio de relatividad enunciado primeramente por Leibnitz —dijo— fué aplicado por Poincaré en la dinámica del electrón y por Einstein en la electrodinámica de los cuerpos en movimiento. Pero correspondió a Einstein —agregó— la virtud de haber conseguido la relatividad del espacio y el tiempo. Afirmó que la estructura del núcleo atómico es uno de los grandes problemas de la física moderna y que su estudio ha llevado a concebir las partículas llamadas nucleones que se encuentran reunidos en el núcleo por las fuerzas nucleares de naturaleza totalmente misteriosa.

El Dr. Durañona concluyó refiriéndose a la posibilidad proclamada por el Padre Dubarle de que la mecánica cuántica se interprete a la luz de la teoría hilemórfica de Aristóteles que sería —dijo— fundamental en la concepción del conocimiento físico.

En el Departamento de Filosofía teórica se está desarrollando también un cursillo de cuatro clases sobre "Lo bello" a cargo del Rdo. Padre André Vincent O. P. Los días 16 de junio y 21 de julio se han dado dos clases, La primera sobre: "Artista y contemplativo" (Problemática de lo bello) y la segunda sobre: "Conocimiento estético" (Psicología de lo bello).

ELENA DUVERGES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA JURIDICA Y POLITICA DE LA FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS POLITICAS

1. El Departamento creado por el H. Consejo Superior inició sus tareas el 8 de mayo actual, en cuya oportunidad el Decano de la Facultad, Doctor Faustino J. Legón destacó la importancia de los institutos de investigación científica y el papel que les corresponde dentro de la actividad universitaria.

2. El Director del Departamento, Doctor Julio Ojea Quintana señaló los propósitos que han de informar las tareas del Instituto, que adopta como cuerpo de doctrina, sin perjuicio de la libertad de los estudios, la filosofía de Santo Tomás de Aquino, lo que no impide en modo alguno, antes por el contrario reclama, su confrontación con los aportes del pensamiento moderno y contemporáneo con el fin, entre otros, de reactivar el pensamiento tradicional y así contribuir al progresivo enriquecimiento de la síntesis tomista.

3. En reuniones posteriores fué considerada y discutida la temática general de la filosofía jurídica del presente, escogiéndose como tópico central y representativo de la misma el de "la crisis del normativismo" desde sus enfoques ontológico, lógico, axiológico y político, resolviéndose dirigir la investigación al examen y desarrollo de éste tema.

4. La comisión de filosofía jurídica del Departamento comenzó, como vía de acceso al tema central elegido, el estudio de una de las más autorizadas versiones del normativismo jurídico: la teoría pura de Kelsen, procediendo con

tal fin a la lectura y comentario de la "Théorie pure du droit", en su edición del año 1953, que expone el estado actual del pensamiento del ilustre jurista. Con tal propósito se reúne todos los viernes a las 11.15 horas asistiendo, además de los miembros del Departamento, un grupo de alumnos.

5. Sin perjuicio de las tareas desarrolladas por la comisión de filosofía jurídica, el Departamento celebra semanalmente —Viernes a las 19.30 horas— sus reuniones ordinarias en las que son expuestos y discutidos aspectos del tema "la crisis del normativismo". En tal sentido el doctor Werner Goldschmidt disertó sobre la doctrina del derecho natural y el doctor Juan Pichón-Riviere, acerca de la teoría política. En próximas reuniones se hará el comentario del trabajo del doctor Goldschmidt sobre "Conducta, justicia y norma".

6. El Departamento ha coordinado sus tareas con el curso que el P. André-Vincent dicta los jueves y viernes inmediatamente anteriores al tercer domingo de cada mes acerca de la cuestión "Del derecho" (c. 57, II-II). Por tal razón y para contribuir al desarrollo de dicho curso los doctores Werner Goldschmidt y Julio Ojea Quintana comenzaron, a partir de fin del mes de julio la explicación y comentario del tratado sobre la ley (c. 90 y sgts., I-II).

7. El Departamento funciona en la sede de la Universidad Católica Argentina, calle Río Bamba 1227, bajo la dirección del doctor Julio Ojea Quintana y entre sus miembros figuran los doctores Bargalló Cirio J. Miguel; Benvenuto Pedro I., Bidart Campos Germán, Casaubón Juan A., Darquier Harold, Galarza uan A., Godoy Horacio, Goldschmidt Werner; Halajzuc Bohdan, Pichon-Riviere Juan, Rayces Federico, Romero Carranza Ambrosio, Rossi Abelardo, Trusso Francisco, Vincent André, Zorraquín Becú Ricardo.

JULIO OJEA QUINTANA

BIBLIOGRAFIA

INTRODUZIONE ALLA METAFISICA CLASSICA, por *Filippo Piemontese*, Editorial Dott. Carlo Marzorati, 230 pgs. en 8º, Milano, 1957.

La antinomia de lo cambiante y de lo permanente, de lo concreto y de lo abstracto, de lo sensible y de lo inteligible, de lo fenoménico y de lo substancial, de lo accidental y de lo esencial, íntimamente unidos e identificados en la realidad, ha sido y sigue siendo el problema central de la Filosofía; y ha dividido y sigue dividiendo a los filósofos, desde Heráclito a Bergson, desde Parménides a Hegel, que unilateralmente se aferran a uno u otro aspecto del ser, en empiristas y racionalistas, en nominalistas y superrealistas, en positivistas e idealistas, en fenomenistas y sustancialistas.

La verdad es que una auténtica Filosofía debe tener en cuenta ambos aspectos del ser: *accidental* y *sustancial*, y los dos aspectos correspondientes del *conocimiento* que los aprehende: el *sensitivo* y el *intelectivo*, para integrarlos en una síntesis ajustada a las exigencias del ser o verdad.

Tal posición es la que asume precisamente el *Realismo o Intelectualismo Tomista*, equidistante e integrador de aquellas dos posiciones extremas en los diversos planos de la Filosofía —Lógica, Psicología, Metafísica, etc.—, no por un fácil eclecticismo sino por un ajuste exacto, logrado por profundización en las exigencias del *ser* y del *conocer*.

De este ajuste o sometimiento al ser y a sus exigencias brota la actualidad y fecundidad perenne del Tomismo, que puede afrontar y resolver con sus principios los problemas de todos los tiempos, ya que posee en ellos la medida exacta para discernir el valor —la contribución positiva o negativa— de los diversos sistemas.

Y cuando tales principios son aprehendidos en todo su significado y proyección metafísicos por una vigorosa inteligencia, el Tomismo llega a presentarse con una fuerza extraordinaria para penetrar y esclarecer nuevas zonas de la problemática del ser, logrando así una auténtica originalidad desde las raíces o exigencias de la verdad, única originalidad que interesa y vale en Filosofía.

El libro de P., que comentamos aquí, viene a confirmar esta afirmación. Fiel a los principios y al espíritu del Aquinate, P. se propone hacer ver cómo la solución de los problemas planteados por la Filosofía Moderna, especialmente en lo que hace a la Historia —P. tiene muy presente el *Historicismo* y

los problemas de la Historia, sin duda bajo la preocupación de Croce, quién tanta influencia ejerció en una época en Italia— no sólo no escapa a los principios del Tomismo, sino que únicamente con ellos es posible alcanzarla adecuadamente. El devenir temporal de la Historia, por ejemplo, está tan lejos de no avenirse a la doctrina tomista de la sustancialidad espiritual de la persona —el actor de la Historia— que, por el contrario, la mutación histórica sólo puede encontrar explicación cabal por el cambio accidental y sustancial operado en la raíz permanente e inmutable de la sustancia espiritual.

Esto le ha sido posible a P. porque ha sabido captar en todo su alcance las nociones clásicas de potencia y acto, principalmente en su realización de sustancia y accidente, desde las cuales le ha sido relativamente fácil formular un juicio crítico certero acerca de la verdad y del error contenidos en ciertas posiciones filosóficas contemporáneas, en el *Fenomenismo* y el *Historicismo* especialmente.

Se trata, pues, de una *Introducción a la Metafísica*, tomista y moderna a la vez: *tomista*, por su espíritu y fidelidad a los principios del Aquinate, y *moderna*, por la temática a que se aplica mediante la comprensión y aplicación de aquéllos.

El libro tiene, sin embargo, un alcance limitado: se ha aplicado casi exclusivamente al problema de la sustancia y del accidente frente a la crítica de las posiciones modernas antes mencionadas; y si bien otros problemas, como el de la persona y la libertad, han sido tocados, están ausentes otros temas que hubiese sido necesario tratar en un Curso introductorio a la Metafísica. De aquí que, más que una *Introducción a la Metafísica*, se trata de una *Introducción o Iniciación al pensar Metafísico*, de un acomodar la pupila de la inteligencia al problema central de la realidad para ayudarla a contemplar su objeto como es y a penetrar y de-velar sus diversos planos y constitutivos sin deformarlo ni mutilarlo. Y tal fin —sin duda el que el autor se ha propuesto— lo ha conseguido holgadamente P., y con una gran claridad didáctica.

Las *cuatro Partes* del libro, que desarrollan el tema fundamental apuntado de la *sustancia y del accidente* frente al *Fenomenismo* y al *Historicismo* y en relación preferente con el tema de la *Historia* y de la *Metafísica* y la *Conciencia histórica*, está enriquecido con cuatro *Apéndices*, que tratan sobre: 1) *La Metafísica clásica y el Problema del Valor*; 2) *Tradición filosófica y Progreso del Pensamiento*; 3) *El problema crítico en Rosmini y en Kant* y 4) *Filosofía y Metafísica*.

OCTAVIO NICOLAS DERISI.

METAFISICA, por Régis Jolivet, traducción de la quinta edición francesa por Leandro de Sesma, ediciones Carlos Lohlé, 433 pgs. en 8º, Buenos Aires, 1958.

El presente volumen de *Metafísica*, así como el anteriormente publicado por la misma editorial Lohlé de Buenos Aires sobre *Psicología*, forman parte del conocido *Tratado de Filosofía* completo, publicado en repetidas ediciones en su original francés.

La presente obra abarca las tres partes de la Metafísica: 1) la *Crítica* del conocimiento; 2) la *Ontología* y 3) la *Teodicea*.

Prevía una *Introducción* sobre la *Noción y Objeto* de la Metafísica, el Libro Primero acerca de la *Crítica del Conocimiento* comienza con una breve Historia del Problema Crítico desde la Antigüedad y la Edad Media hasta Descartes inclusive, y determina con precisión el *Objeto y Método* de la Crítica. La parte central de este Libro versa sobre *la existencia y causas subjetivas y objetivas de la certeza*. El realismo crítico tomista está expuesto —como todo el tratado— con claridad y fundamentado con solidez doctrinaria y vigor, realizado sobre una previa presentación, objetiva y a la vez crítica, de las diferentes posiciones opuestas —*empirismo, criticismo, etc.*—.

El estudiante que se inicia en este espinoso tema de la *Crítica*, en un centenar de páginas podrá encontrar una exposición ordenada y crítica a la vez de los principales sistemas acerca del valor del conocimiento, que culmina en la solución positiva ofrecida a este tema central con la fundamentación del alcance real del conocimiento humano.

El Libro Segundo desarrolla la *Ontología*. Prevía las nociones necesarias, esta Parte del Tratado está centrada en el estudio del Ser, de sus constitutivos —potencia y acto y especialmente esencia y existencia—, de sus propiedades trascendentales —unidad, verdad, bien y belleza—, de sus primeros principios y de los predicamentos en los que se clasifica en su realización finita y, finalmente, de sus causas.

El método seguido por el autor es el mismo que el del libro Primero: la doctrina tomista tradicional está expuesta con una gran claridad y defendida con solidez, no exenta de originalidad, y con todo brillo sobre el fondo de las teorías opuestas, sintética y objetivamente presentadas.

El Tercero y último libro versa sobre Dios. El tema está abordado dentro del esquema clásico tomista: la *existencia* —posibilidad, necesidad y hecho de la demostración— y *esencia* de Dios; pero enriquecido con serie de observaciones profundas en relación con las preocupaciones del alma contemporánea y de la temática de la filosofía actual.

La obra se cierra con *Índice* de nombres propios y otro de materias, al que el traductor ha añadido un tercero con la lista de los libros citados por el autor, cuya traducción existe en castellano.

Constituye esta obra un excelente texto universitario, que con orden y diafanidad didácticas, a la vez que con solidez y amplitud trata de esclarecer los principales problemas de la *Metafísica*. Su doctrina, sin dejar de ser sólidamente tomista, está expuesta y desarrollada en vista siempre a las preocupaciones y problemática de la filosofía moderna y contemporánea —que Jolivet conoce a fondo y expone siempre con objetividad— y con un lenguaje capaz de ser entendido y asimilado por el hombre de nuestros días.

El Padre Leandro de Sesma nos brinda una vez más una traducción, ajustada fielmente al original y realizada con soltura.

En un elegante y bien impreso volumen, la obra está presentada por Ediciones Carlos Lohlé.

GRANDE ANTOLOGIA FILOSOFICA, dirigida por U. A. Padovani y coordinada por A. M. Moschetti, ed. Carlo Marzorati, Milano, 1954, vols. I-V.

Planear una antología —y con mayor razón si es filosófica— supone en el editor una disposición a desafiar la desconfianza que le opondrá *a priori* el probable lector avisado, consciente de lo arbitrario de toda selección destinada, en general, a contentar a un público proclive a aceptar mansuetamente el gusto del compilador. Pero si ese florilegio viene programado nada menos que en 17 volúmenes de gran formato, abarcando, en sus cinco primeros dados a luz, unas 5000 pp., ya es cosa de pensarlo. Y más aún, cuando se toma real contacto con la obra, se analiza su programación, los nombres de autores que intervienen y, en fin, *se lee*, entonces ese hálito primero esquivo se transforma en admiración y franco elogio. Tal el *opus magnum* que nos llega desde Italia por obra del benemérito editor Dr. Carlo Marzorati.

De acuerdo al plan editorial, los 17 volúmenes programados estarán divididos en *partes* correspondientes a los diversos períodos de la historia de la filosofía; en tanto que cada parte se subdividirá a su vez en dos *secciones*: de carácter histórico la primera (filósofos y escuelas), sistemática la segunda (problemas) y que hace de matriz orgánicamente unificadora de autores y doctrinas que el análisis previo ha debido necesariamente considerar aparte.

Los dos primeros volúmenes van dedicados al pensamiento clásico. Se inicia el vol. I (Parte I, sección 1) con una advertencia del editor, y previa una introducción de Padovani sobre el carácter filosófico del pensamiento clásico y una extensa bibliografía crítica general de Moschetti, entran los diversos autores (que nombraremos entre paréntesis) a ocuparse de los presofistas (E. Bodrero - A. M. Moschetti), sofistas (M. Untersteiner), Sócrates (G. M. Bertin), Platón (L. Stefanini), Aristóteles (C. Giacon), el estoicismo y la edad alejandrina (M. Gentile), epicureísmo (E. Paci), escepticismo (M. dal Pra), el pensamiento filosófico romano (F. Battaglia), y neoplatonismo (G. Faggini); siempre bajo el modelo: introducción, bibliografía esencial, textos del o de los autores tratados. Constituye ésta la parte que denominamos antes *histórica*. Ocupan el vol. II (Parte I, sección 2) la sección *sistemática*, con capítulos sobre la religión (G. Capone Braga), la estética (C. Mazzantini), el concepto de la historia (C. Diano), la ciencia (F. Albergamo), la pedagogía (G. Flores d'Arcais), política y derecho (B. Brunello) y doctrina económica en la antigüedad clásica (G. Barbieri), con un capítulo sobre derecho y política en el pensamiento romano (B. Biondi), sumando entre ambos volúmenes 1700 páginas.

La Parte II, el pensamiento cristiano (patrística y escolástica), abarca tres volúmenes con un total de más de 3000 pp. Se inicia (Sección 1) nuevamente con una introducción de Padovani y una bibliografía crítica de Moschetti, continuando entonces con la filosofía del cristianismo (P. Dezza), la patrística pre-agustiniana (E. Rapisarda), las grandes herejías en la edad patrística (A. Faggiotto), San Agustín (M. F. Sciacca), la patrística post-agustiniana (M. T. Antonelli), la polémica pagano-cristiana (R. Paribeni - A. Quacquarelli), la escolástica temprana (S. Vanni Revighi), S. Buenaventura (R. Lazzarini), Sto. Tomás (G. Cala Ulloa), los pensamientos árabe y judaico (G. Quadri), la filosofía de Dante (B. Nardi), la escolástica post-tomista (E. Bettoni), R. Bacon (E. Bettoni), J. Duns Scoto (C. Balic), G. de Occam (E. Bettoni), místicos

medievales (G. Bonafede), los herejes medievales (I. da Milano), las grandes reglas monásticas (M. Petroncelli); todo ello en dos volúmenes que suman 1750 pp. En el vol. V, correspondiente a la parte sistemática, aparecen: teología y filosofía en el pensamiento cristiano (G. di Napoli), la estética (R. Montano), la historiografía (C. Fabro), la ciencia (G. di Napoli), la pedagogía (G. Flores d'Arcais), el pensamiento político (P. Brezzi), la filosofía del derecho (G. Quadri) y la doctrina económica (G. Barbieri) en el pensamiento cristiano y medieval.

La enumeración podrá ser pesada, pero es la forma más directa de hacer desfilar ante el lector el rico panorama que ofrece la obra, tanto en lo que se refiere a la amplitud temática, especialmente notable en la sección sistemática (piénsese, por ej., en la novedad que supone la inclusión de sendos capítulos sobre la doctrina económica en la antigüedad clásica y en el cristianismo patristico medieval, abarcando 100 y 320 pp. respectivamente), cuanto a la calidad de los autores comprometidos.

En resumen, un acierto pleno de dirección y desarrollo, juntamente con una condigna presentación editorial. Nuestros mejores deseos por la pronta culminación de la obra.

J. E. BOLZAN

STUDI GENTILIANI, por *Armando Carlini*, volumen VIII de la colección "*G. Gentile: la vita e il pensiero*", Sansoni, Firenze, 1958, 370 págs.

Un nuevo volumen se agrega a los siete ya aparecidos en la colección que, con el título: "*Giovanni Gentile: la vita e il pensiero*", tiene por finalidad el estudio del pensamiento del destacado filósofo actualista cuya influencia fuera tan decisiva en la orientación de los estudios filosóficos de la península itálica en la primera mitad del siglo XX, y que continúa ejerciéndola en el pensamiento de sus numerosos discípulos. Con tal objeto, la "Fondazione G. Gentile per gli studi filosofici" patrocina la publicación que comentamos, habiendo reunido a este fin la colaboración de los más destacados filósofos italianos contemporáneos.

El presente volumen reúne la serie de trabajos que, con el título de "*Studi Gentiliani*", ha consagrado el prof. Armando Carlini a la figura y al pensamiento de su maestro. Carlini aclara en la "*Advertencia*" que se trata de un conjunto de escritos publicados separadamente en estos últimos años, y otros inéditos que incluyó para dar mayor unidad a la obra. Esta se divide en dos partes: la Primera (págs. 11-158) reúne ocho artículos, el primero de los cuales, titulado "*All'annuncio della sua morte*" es una reseña de la obra filosófica de Gentile a través de sus libros más representativos; señala asimismo el hecho de que Gentile continuó el programa teórico e histórico de Spaventa en sus dos puntos fundamentales: a) repensar libremente el sistema hegeliano, y b) escribir la historia del pensamiento italiano a partir del Renacimiento, como momento esencial en la historia del pensamiento filosófico europeo.

El estudio siguiente, como su nombre lo indica: "*Quel ch'io debbo al Gentile*", describe el itinerario intelectual del propio Carlini cuando, influido

aún por la “filosofía del espíritu” crociana, descubre a Gentile, cuyo pensamiento ejerció sobre él una influencia decisiva; Carlini no fué discípulo de Gentile en el sentido escolástico; cuando lo conoció era ya profesor de filosofía: “En la palabra de Gentile hubo siempre un calor, una vibración interna, ese sentido profundo de la vida moral, que en el “cerebral” Croce se sentía poco y nada. La fascinación que ejerció siempre Gentile sobre los jóvenes creo que se debe sobre todo al “tono” de su filosofía” (p. 25/26). Para estar cerca del maestro pidió el pase al Liceo de Pisa: era el año en que Gentile exponía su “*Logica*”. A pesar de su admiración, Carlini se sintió desorientado al ver que Gentile con su “*logo astratto*”, reconstruía la abstracta lógica aristotélica tantas veces condenada por él. La aparición del tomo II de la “*Logica*” (*logica del concreto*), confirmó su opinión, que expuso en el “*Giornale Critico*” del año 1924; fué la primera crítica formulada en el interior de la escuela. Carlini precisa como diferencia fundamental entre su pensamiento y el de su maestro en que, para éste, la “*sensibilidad*” no llega a ser problema interno al acto mismo, mientras que para el primero, la “*esteticidad*” constituye la nota fundamental del acto del espíritu en su humanidad (p. 33), lo cual lo lleva a afirmar la trascendencia del acto (que engendra y sostiene el mundo de la experiencia) y la existencia de un Valor *per se* fundamento de todo valor.

En el capítulo “*Dall'immanenza alla trascendenza dell'atto in sé*”, Carlini historia la evolución de la idea de inmanencia en Gentile. Afirma la tesis según la cual el actualismo se anunció como un programa del más riguroso inmanentismo pero que, en su ejecución, se fué haciendo cada vez más imperiosa la exigencia del momento “trascendente” no sólo como necesidad dialéctica sino, sobre todo, como tendencia del acto a trascenderse a sí mismo. En el “*Poscritto*” que sigue inmediatamente a este análisis de la inmanencia gentiliana, Carlini expone y refuta largamente la opinión que Vito Bellezza, partidario de un inmanentismo radical, desarrolló en el “*Giornale di Metafisica*” (fasc. I, 1955, p. 192).

Siguen dos trabajos, uno sobre “*Croce e la teologia cattolica*” en el cual Carlini, luego de preguntarse si existe entre ambos relación alguna, afirma rotundamente que no y sitúa el “cristianismo” crociano como una “fe laica” que reduce lo sobrenatural a un “fenómeno” histórico, cultural, etc., cayendo en un *naturalismo* radical que constituye la gran herejía de nuestro siglo. Otro, sobre “*Gentile e il modernismo*” en el cual Carlini denuncia su tesis de que, a pesar de haberse opuesto en varios de sus escritos a las tesis modernistas, Gentile ha sido un filo-modernista, coincidiendo (aunque en planos diversos) con Croce, hijos ambos de un mundo laico, iluminista y racionalista.

El capítulo siguiente se denomina “*Spiritualismo assoluto e spiritualismo cristiano*” y constituye un intento de precisar en qué medida el espiritualismo cristiano tiene en Gentile un principio común y en qué consiste el motivo de su discrepancia con él. El pensamiento cristiano comienza —según Carlini— con S. Agustín y su sentido profundo de la interioridad de la conciencia, en la cual el hombre se revela como imagen y semejanza de Dios. Siglos más tarde, S. Tomás concilia la posición pagana con la cristiana y sostiene que Dios puede ser conocido por la razón natural a través de las creaturas. Luego, el pensamiento “moderno” centra en el hombre todo su interés, hasta Hegel que concibe a Dios como “pensamiento pensante”. Gentile, con su doctrina del acto de pensar, pone todo el acento en lo espiritual, en la moralidad interior; éste

es el punto de unión con el espiritualismo cristiano. La divergencia surge de que Gentile adhiere a la interpretación hegeliana del dogma de la Creación, y por la distinción entre el Yo empírico y el Yo trascendental que, al confundir *persona* y *personalidad*, niega la corporeidad del hombre, cayendo en un espiritualismo absoluto.

Después de desarrollar "*Il pensiero politico di G. Gentile*" y explicar el intento de plasmar un "fascismo liberal", Carlini concluye la Primera Parte de su obra con "*Riflessioni critiche sul principio della pedagogia gentiliana*" que constituye el trabajo más meritorio de toda la obra. Frente a la pedagogía positivista con su secuela de naturalismo materialista, su "psicología sin alma" y su moral laica, Gentile afirma el sentido de espiritualidad de la obra educativa y su interés central por el hombre en cuanto personalidad. Desgraciadamente, la influencia hegeliana ha desvirtuado las más fecundas intuiciones de la pedagogía gentiliana. Carlini centra su crítica en la falsa identificación de los términos de *persona* (unidad de cuerpo y alma) y *personalidad* (pura espiritualidad) pues, en una psicología realista, sólo la *persona* es objeto primario de la obra educativa. Al reducir lo corpóreo a un mero momento dialéctico negativo, el Yo trascendental pierde el contacto con la experiencia concreta; la obra póstuma de Gentile "*Genesi e struttura della società*", a pesar de que señala un viraje importante de su pensamiento al reconocer la existencia de otros Yo, de otros sujetos, no logra tampoco superar esta dificultad fundamental.

Entre la I y la II Parte, Carlini expone en un "*Intermezzo*", una "*Difesa del problematicismo di U. Spirito*" concebida en forma de animado diálogo entre Spirito y Carlini, y una recensión del libro de Chiavacci "*La ragione poetica*".

La II Parte de la obra se compone de cinco ensayos breves sobre Croce y Gentile: "*Per un bilancio della cultura filosofica in Italia, nel cinquantennio scorso*" en el cual destaca la influencia de ambos pensadores en el proceso cultural italiano; "*Caratteri generali dell'idealismo crociano-gentiliano*" y "*Una disputa famosa*" en los que compara las posiciones de ambos y refiere la polémica entablada a raíz de la aparición del "*L'atto del pensare come atto puro*" de Gentile. Sigue a éstos un paralelo entre la estética de Croce y la de Gentile, titulado "*L'Estetica Idealista*". En el último ensayo: "*Realismo*", Carlini expone las grandes líneas de la reacción "realista" que se impone como continuación y superación del idealismo neohegeliano. El punto de partida es el *sentido espiritual de la vida del hombre en su mundo*; si nosotros creamos el mundo en que vivimos, no hay ningún problema, pero si existimos *porque existe el mundo*, entonces se plantean los problemas fundamentales y queda al mismo tiempo abierta, la instancia religiosa. En la noción de *corporeidad*, del hombre como "espíritu encarnado", se salvan los conceptos de *moralidad* y el sentido profundo de la "sociabilidad" del espíritu que fecundan toda la especulación gentiliana.

Cierra la II Parte un epílogo sobre "*Filosofia dell'ambiguità e ambiguità della filosofia*" en el cual Carlini compara el actualismo con la posición de Sartre y de Merleau-Ponty, en base al concepto gentiliano de la *autoconciencia* como unidad distintiva de sí misma en la relación sujeto-objeto. Carlini reivindica la inspiración "religiosa" que enriquece el pensamiento de Gentile y afirma su superioridad frente a las "filosofías de la ambigüedad".

Completa el volumen un Apéndice integrado por dos artículos publicados por Carlini en 1924 sobre una interpretación crítica de la dialéctica actualista y sobre una prueba gentiliana de la existencia de Dios.

Estos "*Studi Gentiliani*", al tiempo que revelan un profundo conocimiento de la filosofía actualista, son expresión de una actitud de sana comprensión y de crítica positiva que, desgraciadamente, no son frecuentes en la exposición de las ideas de otros filósofos. Carlini debió desarrollar más el tema de las relaciones entre el actualismo y el espiritualismo cristiano, pero ésto no disminuye la calidad de su trabajo. Ante un pensamiento tan grávido de elementos fecundos como es el actualismo, sólo cabe desear la publicación de un trabajo de síntesis acerca del mismo, que utilice todos los juicios críticos y los estudios parciales que ha suscitado hasta el presente, tarea tanto más necesaria si se tiene en cuenta que las exposiciones generales más autorizadas sobre Gentile son la de V. La Via, de 1925 (agotada), y la del P. Chiochetti (1923), ya muy superada.

CARLOS A. SACHERI

A BOOK OF CONTEMPLATION, por *Dagobert D. Runes*, edit. Philosophical Library, New York, 1957, 149 págs.

D. D. Runes, doctor en Filosofía, director del Instituto de Educación Superior y de las revistas "*Journal of Aesthetics*", "*Philosophic Abstracts*" y "*The Modern Thinker*", es asimismo autor de numerosos trabajos que van desde un "*Diccionario de Filosofía*" y "*La ética de Platón y de Spinoza*" hasta "*El impacto hebreo en la civilización occidental*", pasando por "*Enciclopedia de las Artes*", "*Cartas a mi hijo*", "*La Sabiduría del Torah*", etc., etc. Luego de ilustrarnos acerca de los pintorescos antecedentes y méritos filosóficos del autor, la solapa de este libro (de cuidada presentación) anuncia pomposamente: "Este es un libro de filosofía *at work*", un filosofar vivo y palpitante.

Al avanzar en su lectura el desaliento y la indignación hacen presa del lector. Se trata de una colección de aforismos y comentarios de términos filosóficos que ilustra lo que los ingleses denominan "*literature of nonsense*", el absurdo elevado a la categoría de reflexión filosófica donde, junto a la más absoluta superficialidad, se hallan los errores más groseros. Nada mejor que unos pocos ejemplos para demostrar lo dicho: "*Intuición* es pensar hacia adelante, así como razón es pensar hacia atrás" (p. 74); "*Justicia* es un pobre sustituto de la compasión" (p. 74); "*Moralidad* es la observancia de los derechos de los demás" (p. 90); "*Prudencia* puede llenar el bolsillo pero vacía el corazón" (p. 108); "*Poesía*, lenguaje del alma herida" (p. 103); "*Carácter*: dime lo que lees y te dire quién eres" (p. 16); "*Alma*: la gente elige con mayor cuidado a quien le arregle el auto, que a quien arregle su alma" (p. 124); "*Suicidio*: matarse uno mismo ha de ser más excusable que vivir sojuzgado o enfermo" (p. 126). Imagínese el lector lo que allí se dice al comentar términos como Creación, Cosmos, Ética, Dios, Muerte, Fe, Libertad, Razón, Virtud, Filosofía, etc.

Pero nuestro "filósofo" no para allí. A través de toda la obra expresa su odio hacia el Cristianismo y su intento de hacer de Jesucristo tan sólo "un buen judío" que hoy renegaría de su Iglesia y se refugiaría en una sinagoga (ver p. 19). Así leemos: "*Budismo* se funda esencialmente en cuatro principios, bondad, piedad, alegría común y ecuanimidad. A diferencia del Cristianismo, procura ganar y retener adeptos sin recurrir al potro del tormento" (p. 14); "*Cristo*: antes que Cristo, ya Dios existía" (p. 20); "*Iglesias*: han perdido el fundamento de lo Divino y se han vuelto hacia la crítica de libros y a la política" (p. 20); "*Judío* ¡qué blasfemia es la teología de la crucifixión — pintar a los judíos como destructores de la religión, cuando el judío es realmente su creador!" (p. 72); "*Conversos*: Torquemada y Hitler han convertido más judíos al Cristianismo que los misioneros de todos los tiempos sumados..." (p. 25).

En una palabra, negación de todo amor por la Verdad y de toda reflexión filosófica rigurosa. Es lamentable que estas cosas se hagan en nombre de la Filosofía.

C. A. SACHERI

ALBERTO ROUGÉS, por *Diego F. Pró*, Valles Calchaquíes, MCMLVII.

Diego F. Pró, indudablemente una de las figuras más significativas de la investigación filosófica argentina; más todavía, uno de los pocos nombres nuestros que encontramos en las bibliografías extranjeras, acaba de ofrecer a Tucumán un libro excepcional: un libro dedicado a la vida, la obra y el pensamiento de Don Alberto Rougés.

Para quienes hemos seguido paso a paso la evolución de la filosofía en los últimos años, pues en cierto modo era nuestra propia vida, este libro resulta iluminador: es como un cono de luz proyectado sobre nuestras propias raíces, como un acto de autoconciencia; como un balance o un regreso a nuestras fuentes.

En ese sentido, ya se sabe, Rougés, forma parte del grupo de pensadores argentinos que, surgidos a la reflexión crítica en el clima del positivismo, realizaron el esfuerzo por dar un paso más y *descubrieron* la filosofía. Son Korn, Franceschi, Alberini, Rougés, Martínez Villada, Saúl Taborda. En todos ellos hay un salto, una metátesis; todos ellos levaron anclas, un día; todos ellos nos legaron esta tierra en la que hoy trabajamos: la filosofía.

El proceso, así, como vinculado a toda una estructura nacional que abarca desde la organización económica y mercantil, hasta los problemas de la industria y la educación es analizado, desarrollado y expuesto con claridad por Pró. Por lo que asistimos, en su libro, al *status nascens* de la filosofía argentina. Hay cartas de Rougés que lo dicen, precisamente.

En el caso de Rougés, particularmente, la superación de la etapa positivista tiene dos o tres instancias: primero el descubrimiento del valor; luego la teoría de la ciencia; por último la metafísica. Ahora Rougés ha encontrado las viejas fuentes. Ahora sabe que filosofar no es estar al día; que la filosofía

es arcaica, por principio. Entonces el filosofar de Rougés va en busca de Plotino, va en busca de Platón.

Pero Rougés no es sólo eso; no es sólo autor de *Las Jerarquías del ser y la eternidad*; como todo argentino profundo es mucho más. Así como Alberdi, es mucho más. Son dos tucumanos, precisamente. Alberdi era político y jurista, sobre todo; pero, para nuestro concepto, nos dejó nuestro primer libro auténtico de filosofía: *El Fragmento Preliminar para el estudio del derecho*. Rougés era abogado, escribió un libro central, *Las jerarquías del ser y la eternidad*, pero hizo muchas otras cosas. Trabajó en la industria azucarera, fundó la Universidad, fué un constitucionalista.

Y aquí está el valor del libro que acaba de ofrecernos el Prof. Pró, con esa honestidad intelectual que le es característica. Se trata de un Rougés vivo, rodeado por los problemas concretos de Argentina, de Tucumán; rodeado por sus amigos concretos y haciendo cosas con ellos: Juan B. Terán, Ernesto Padilla, M. Lillo, Francisco Romero.

Por eso la filosofía es un proceso de reflexión que alcanza la existencia sin que Rougés pretendiera hacer una filosofía existencial, aunque la conocía. Alcanza la existencia porque influye y vive, como un germen, en el plano realísimo de la sociedad, de la ley, de la educación.

Pero, más allá de todo eso, en Rougés hay un metafísico. Es decir, más allá de la existencia que hace su camino por la ruta del tiempo; hay también la existencia que hace su camino por la ruta de la eternidad. Y es cierto, para quien lea a Rougés, para quien lea al libro de Pró con detenimiento, que toda la obra de Rougés está conmovida por este *élan*, por esta fuerza constructiva que, al fin, no quiere construir nada: quiere construirmos y levantarnos al orden de lo eterno.

Pero lo eterno no está *separado*; si bien está siempre en un allende, él otorga el sentido a nuestro aquende. Nosotros, el universo eterno es una aspiración a lo infinito; una aspiración a Dios. "El hombre es, esencialmente, un anhelo de espiritualidad, un anhelo de Dios". Esta aspiración, como en Plotino, se realiza al filo de la idea del tiempo. Hay un tiempo derramado, diríamos; un tiempo en que los momentos aparecen desconectados los unos de los otros; hay un tiempo —el del hombre— en que el ahora implica una recuperación del pasado y una penetración en el futuro, (por donde Rougés va más allá que Bergson), y hay otro tiempo finalmente, en todo es *ahora*: un acto y que ya no es tiempo por cierto, *sino duración*.

Pero, como muy justamente muestra Pró, esta metafísica no es una especulación aislada en el maestro tucumano. En el orden histórico y evolutivo, es una conquista, una conclusión lúcida de la inteligencia a la cual llega Rougés luego de un sorprendente trabajo de formación y autocrítica teórica; (aunque sin dudas, ella confirma un punto de partida de raíz teológica, en el fondo: la condición de cristiano profundo, de católico autoconsciente que siempre se ve en Rougés); ella adviene como el remate totalizador de una vida; como el cumplimiento de una totalidad: la vida misma del maestro. Pero luego, en el orden sistemático, alimenta todos los horizontes sobre los cuales se mueve Rougés: la ontología, la axiología, la estética, el pensamiento jurídico, el pensamiento social.

Pró ha conseguido mostrar tales aspectos en un libro que nosotros conceptuamos paradigmático: es el tipo de obras que necesitamos, en el país,

para conocer a nuestros pensadores. No es, por cierto, el libro de "un amigo". Esas obras llenas de elogios, faltas de espíritu crítico, carentes de erudición, que denuncian desde lejos la falta de rigor con que han sido concebidas. Al contrario, aquí estamos ante un libro organizado, orgánico. Un libro donde, a los datos biográficos verdaderamente notables, se sigue un análisis del pensamiento de Rougés que denuncia la lectura directa de los textos, la búsqueda de las fuentes. Y que remata con tres capítulos de valor crítico inapreciable: Un breviario de textos de Rougés, hecho con las *Jerarquías del ser y la eternidad*, con sus folletos, con sus artículos, con sus cartas. Luego una cronología biobibliográfica; en seguida una nómina de trabajos publicados e inéditos y finalmente la indicación de los comentarios suscitados por la obra, el pensamiento y la vida de Rougés.

El libro de Pró, por último, no está escrito para paladares acostumbrados al estilo "té liviano" de que hablaba Alberini. Es un libro armado, pensado por una inteligencia sistemática; por una inteligencia cultivada y castigada en la asidua frecuentación de los clásicos. Quien lo lea respirará su seriedad, su responsabilidad, su fuerza. Y si es argentino quizá experimente cierta satisfacción: la satisfacción de que aquí, en el país, se escriban y publiquen libros como éste. Justificados, en cierta medida, porque un día existieron —y existirán siempre gracias a Dios— hombres como éste, precisamente: como Alberto Rougés.

MANUEL GONZALO CASAS

LEZIONI DI FILOSOFIA DELL'ARTE, por *Filippo Piemontese*, E. Gili, Torino, 1957, 147 págs.

Tarea ímproba y de dificultosa realización la emprendida por el Prof. Piemontese, del Pontificio Ateneo Salesiano de Turín: condensar en un puñado de lecciones la vasta, delicada y compleja síntesis lograda por el tomismo en el campo de la filosofía del arte. Tarea que, apresurémonos a decirlo, ha realizado con singular maestría. En páginas diáfanas y concisas ha expuesto los problemas capitales de esta disciplina con amplio dominio de los principios de solución y los planteos modernos. Divide su obra en dos partes: en la primera estudia los fundamentos gnoseológicos y metafísicos de la realización artística; en la segunda, el proceso artístico y la obra de arte. Tras precisar el concepto de estética lo compara con nociones conexas, con las cuales frecuente y equivocadamente ha sido identificado: poética, filosofía del arte, crítica artística. Encara luego la problemática de la belleza, propiedad trascendental del ser; la naturaleza precisa de lo bello y su captación por nuestro espíritu. Determina, en las lecciones siguientes, la noción de arte, sus relaciones exactas con la belleza; las reglas artísticas, la actuación de la idea creadora en la materia, la función de la fantasía, el verdadero concepto de "gusto" artístico, el lenguaje del arte, las relaciones entre el contenido y la forma, el estilo y la técnica, la mimesis artística. Termina la obra con dos jugosas lecciones sobre la "liricidad" del arte y la ubicación del arte en la vida del espíritu.

Esta enumeración de temas da idea de la multiplicidad de puntos tratados

y de la estructura de este tratado. El autor ha sabido hallar en Sto. Tomás las luces directivas de su labor; utiliza abundantemente la magistral y definitiva síntesis de Jacques Maritain (*Arte y escolástica*); pero sabe moverse con soltura dentro de este marco agregando observaciones oportunas y originales, disintiendo amigablemente de alguna posición. Se nota el empeño en analizar la estética idealista, que en Italia ha logrado un influjo dominante. Desde el punto de vista tomista desearíamos hacer dos observaciones. La primera, sobre la captación de la belleza. El autor sostiene que se realiza por una simple aprehensión extensiva (abstracción "total"). No vemos cómo un trascendental, identificado con el ser, pueda aprehenderse de este modo, cuando el ser sólo se capta por una abstracción formal judicativa. La segunda, sobre la analogía artística. Importa sobremanera subrayar (el autor no lo hace) como consecuencia de la trascendentalidad de la belleza, que no hay una, sino cien y mil maneras de hacerla brillar en la materia, y que cada época debe tener su expresión artística propia: la temporalidad es esencial al arte humano. Tal vez al no insistir en este punto, produzca en el lector la impresión de que desconfía un poco del arte moderno.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Editorial H E R D E R Librería

BUENOS AIRES

Acaba de publicarse:

DOCETE VII (La vida del hombre) \$ 215.—

Últimas novedades:

STIERLI, *Cor Salvatoris* \$ 111.—

ALBERT, *Ungido y enviado (Reflexiones para sacerdotes)* „ 49.—

RAMÍREZ, *La Filosofía de Ortega y Gasset* .. „ 195.—

Dentro de un mes saldrá:

BRUGGER, *Diccionario de Filosofía* (2ª edición) \$ 338.—

HERDER Editorial y Librería S. R. L.

CARLOS PELLEGRINI 1179

T. E. 44-9610

BUENOS AIRES

LIBRERIA CARLOS LOHLE

- JOLIVET, R.: *Tratado de Filosofía*; tomo II: *Psicología* \$ 160.—
— — — — — tomo III: *Metafísica* „ 150.—
— *El Dios de los Filósofos y de los Sabios* „ 45.—
MARECHAL, J.: *El Punto de Partida de la Metafísica*, tomo I: *Desde la Antigüedad hasta el fin de la Edad Media: la Crítica antigua del Conocimiento* ... „ 75.—
RAMÍREZ, S.: *La Filosofía de Ortega y Gasset* „ 195.—
SCIACCA, M.: *Perspectivas de nuestro Tiempo* „ 70.—
BERDIAEV, N.: *Autobiografía espiritual* „ 140.—
CLASICOS POLITICOS: ARISTÓTELES: *La Constitución de Atenas* (Edición bilingüe por Antonio Tovar) „ 25.—
— PLATÓN: *Gorgias* (Edición bilingüe por J. Calonge Ruiz) „ 88.—
— PLATÓN: *Criton* (Edición bilingüe por M. Rico Gómez) „ 28.—
— PLATÓN: *El Político* (Edición bilingüe por A. González Laso) „ 125.—
— CICERÓN: *De Legibus* (Edición bilingüe por A. d'Ors) „ 90.—
CRAHAY, Fr.: *Le Formalisme logico-mathématique et le Problème du non-sens* „ 71.50
FERRATER MORA: *Diccionario de Filosofía*, 4ª Edición „ 570.—
GILSON, E.: *Peinture et Réalité (Problèmes et Controverses)* „ 294.—
JOURNET, Ch.: *La Théologie de l'Eglise (Textes et Etudes Théologiques)* „ 216.—
MOREAU, J.: *La Conscience de l'Etre* „ 105.—
PEPIN, J.: *Mythe et Allégorie (Les Origines grecques et les Contestations judéo-chrétiennes)* „ 420.—
PERELMAN, Ch.: *Traité de l'Argumentation* (2 vls.). Collection "Logos" de P. U. Fr. „ 336.—
VAJDA, G.: *L'Amour de Dieu dans la Théologie juive du Moyen Age (Etudes de Philosophie médiévale)* „ 294.—
VON BALTHASAR, H. U.: *Dieu et l'Homme d'Aujourd'hui* „ 104.40

VIAMONTE 795

CASILLA CORREO 3097

T. E. 32-6239

BUENOS AIRES

A V G V S T I N V S

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS
PADRES AGUSTINOS RECOLETOS

DIRECTORES
VICTORINO CAPANAGA
Y
ADOLFO MUÑOZ ALONSO

DIRECCION, REDACCION Y ADMINISTRACION:
Cea Bermúdez, 59. — Teléfono 34 97 92. — Madrid, España.

REVISTA DE TEOLOGIA

DIRECTOR: Monseñor Dr. Enrique Rau

En REVISTA DE TEOLOGIA colaboran los mejores escritores del país
y del extranjero.

Aparece cuatro veces al año.

Suscripción anual: \$ 80.— Número suelto: \$ 20.—

Dirección: Seminario Mayor "San José" 24 - 65 y 66

LA PLATA

(Argentina).

C R I S I S

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFIA

dirigida por

Adolfo Muñoz Alonso

Redacción y Administración: Apartado de Correos 8110, Madrid, España.

C O N V I V I U M

ESTUDIOS FILOSOFICOS — UNIVERSIDAD DE BARCELONA

Director: JAIME BOFILL BOFILL Catedrático de Metafísica
Revista Semestral de 200 páginas como mínimo
Resúmenes de los artículos en cinco idiomas

SECCIONES:

Artículos
Notas y Comentarios
Crítica de Libros
Índice de Revistas

Precio:	Un Ejemplar:	Suscripción:
ESPAÑA	60 Pesetas	100 Pesetas
EXTRANJERO	U. S. \$ 2.40	U. S. \$ 4.—

Dirección Postal:

Sr. Secretario de CONVIVIUUM — ESTUDIOS FILOSOFICOS - UNIVERSIDAD DE BARCELONA
BARCELONA (ESPAÑA)